مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة كتب المستقبل العربي (٤١)

حقوق الإنسان

الرؤى العالمية والإسلامية والعربية

برهان غليون
ثامر كامل محمد
حسين جميل
رضوان زيادة
رعد عبودي بطرس
سامي عوض أبو ساحلية
الصادق شعبان
علي عيسى عثمان
محسن عوض
محمد عبد الملك المتوكل
محمد عصفور
محمد فائق
محمد فهيم يوسف
مصطفى الفيلالي

مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة كتب المستقبل العربي (٤)

حقوق الإنسان

الرؤى العالمية والإسلامية والعربية

برهان غليون
ثامر كامل محمد
حسين جميل
رضوان زيادة
رعد عبودي بطرس
سامي عوض أبو ساحلية
الصادق شعبان
علي عيسى عثمان
محسن عوض
محمد عبد الملك المتوكل
محمد عصفور
محمد فائق
محمد فهيم يوسف
مصطفى الفيلالي

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

حقوق الإنسان: الرؤى العالمية والإسلامية والعربية / برهان غليون... [وآخ.].

٤٠٠ ص. - (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٤١)

يشتمل على فهرس.

ISBN 978-9953-82-144-3

١. حقوق الإنسان. أ. غليون، برهان. ب. السلسلة.

323

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ - ١١٣
الحمراء - بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ - لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ - ٧٥٠٠٨٥ - ٧٥٠٠٨٦ - ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)
برقياً: «مرعربي» - بيروت
فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)

e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، نيسان/أبريل ٢٠٠٥
الطبعة الثانية: بيروت، تموز/يوليو ٢٠٠٧

المحتويات

القسم الثالث

الأبعاد العربية

مقدمة

لن تفتح موسوعة أو معجماً في الفلسفة أو العلوم الاجتماعية أو الدين أو الاقتصاد أو السياسة ـ على اختلاف اتجاهاتها العقائدية والفكرية والاجتماعية ـ إلا وستجد، غالباً، مادة تتناول بصورة مباشرة أو غير مباشرة موضوع حقوق الإنسان.

لماذا اتساع نطاق الاهتمام بحقوق الإنسان سواء أفقياً على مساحة أوسع من الفضاء البشري أو رأسياً من جانب «السلطات» أو «المؤسسات» التي تعد نفسها مسؤولة عن حقوق الإنسان وضمانها للقوى «التحتية»؟

لماذا هذا التراكم الهائل للأدبيات ـ خطب السياسيين والساسة والنخب من كل نوع ـ حول حقوق الإنسان وتعليقات الكتاب والمحللين، تكاد تتخطى حدود الممكن إلى آفاق المستحيل؟

لقد وصل إلينا ـ في الوطن العربي ـ بطبيعة الحال هذا التراكم الكمي والارتقاء النوعي في مستوى الاهتمام بموضوع حقوق الإنسان ربما في عمومياته أكثر من تفصيلاته. . . واكتسب خلال ذلك إما طابع العالمية أو العولمة، أو الطابع الديني في مواجهة الدنيوي والعلماني، أو الطابع القومي حيث أصبح من الممكن الحديث عن ثقافة لحقوق الإنسان تتخطى العقبات التنظيمية والسياسية إلى هموم الإنسان الأساسية وآلامه، وكذلك إلى مطامحه وتطلعاته القومية.

إن هذا الكتاب الذي يضعه مركز دراسات الوحدة العربية بين يدي القارىء نتيجة جهد إضافي من الانتقاء والتبويب يقدم في مجموع الأبحاث والمقالات التي يحتويها إجابات نعتقد أنها على درجة كافية من الوضوح عن تلك التساؤلات. يزيد في قيمتها ربطها معاً في مجموعة من ثلاثة أطر أو محاور، وتمثل هذه المحاور (الأقسام) البلورة النهائية ـ إذا جاز القول بأن ثمة ما هو نهائي في موضوع هذه طبيعته ـ لما دخلته مناقشة مسائل حقوق الإنسان من علاقات تجاذب أو تنافر عقائدية أو قانونية أو سياسية.

ليس خافياً على من يهتم ـ بأي درجة ومن أي زاوية ـ بقضايا حقوق الإنسان أن زوايا الرؤية التي دخلت إليها هذه القضايا على مدى ربع قرن على الأقل تمثل العلاقة أو العلاقات التوافقية ـ الصراعية بين المنظور العالمي والمنظور الإسلامي والمنظور العربي. ولهذا لن يكون من العسير على قارىء هذا الكتاب أن يأخذ من أفكار الكتاب ويعطي من أفكاره أثناء القراءة ما يغني هذا المزاج النظري والعملي ـ بالأحرى العقلي والوجداني ـ بين هذه الدوائر الثلاث المتداخلة حتى في صراعها.

ومن المؤكد أن ما سيلفت انتباه القارىء لهذا الكتاب أن بعضاً قليلاً من بحوثه يعود إلى عقد الثمانينيات. لكنه سيدرك أيضاً أن هذا القليل في موقعه المناسب لا في نسيج التسلسل المنطقي من التناول العالمي إلى التناول الإسلامي إلى التناول العربي، إنما أيضاً في البرهنة على حقيقة أن بعض «إشكاليات» حقوق الإنسان لم يمسها تغيير، سواء كان تغييراً دستورياً أو قانونياً أو تنظيمياً.

أما التفاوت في عمق تغلغل قضايا حقوق الإنسان في الوعي الإنساني ـ من هذه الأبعاد الثلاثة ـ ربما هو الجانب الأجدر بالاهتمام في ضوء ما تقدمه هذه البحوث الأربعة عشر.

ولا تكتمل وظيفة هذه المقدمة أداء دون إجابة عن السؤال: هل حلت مسائل الإصلاح الديمقراطي محل مسائل حقوق الإنسان؟ بالأحرى هل يمكن لأي طرح سياسي أو قانوني ـ وبالأخص أي طرح فلسفي ـ أن يخرج من طريق قضايا حقوق الإنسان؟

يمكننا أن نشهد من نصوص هذه الأبحاث ـ وكلها لكتّاب وباحثين عرب وإن اختلفت زوايا الرؤية ـ بأننا نحصل على ثلاث إجابات بـ «لا»: لا طرح يمكن أن يحل محل حقوق الإنسان فضلاً عن أن يلغيها أو يلغي وجودها في بؤرة الاهتمام؛ إجابة بلا تعتمد على رؤية عالمية للموضوع، وإجابة بلا تعتمد على رؤية إسلامية إيمانية له، وإجابة بلا تعتمد على رؤية عربية قومية الاتجاه والتوق معاً.

إن الاتساع الأفقي والرأسي للاهتمام بقضايا حقوق الإنسان دالة نهوض واستنهاض.. إنما شرط أن يكون اهتماماً أصيلاً حقاً لا زيف فيه، اهتماماً بهذه القضايا في ذاتها وليس لشؤون أخرى، لأغراض السياسة والحكم والتحكم. لهذا فإن الرؤى الثلاث المقدمة على التوالي في هذا الكتاب لا تغني واحدة منها عن أخرى. ولا تستطيع أي منها أن تدعي أولية فلسفية أو قانونية على الآخرين. ولا يعني وضعها بالترتيب التي وضعت به سوى احترام قاعدة ترتيب الأعم فالعام فالخاص. وبالنسبة إلى حقوق الإنسان العربي فإن البحث فيها ينبغي أن لا يتوقف

عند الحدود الجغرافية أو الجغرافية البشرية أو اللغوية للوطن العربي. . . عليها أن ترقى إلى مرتبة جدل العالمية والإسلامية وإثرائهما لتعود فتعتني بهما.

إن حقوق الإنسان قضية نضال إنساني بغض النظر عن الموقع وأساليب النضال. . . وأول النضال التفكير وأول نتائجه الرؤى، وتحديد مجالات الرؤى هو لطلب الفائدة الفكرية على الأقل.

مركز دراسات الوحدة العربية

القسم الأول

الأبعاد العالمية

الفصل الأول

نظرة تحليلية في حقوق الإنسان من خلال المواثيق وإعلان المنظمات(*)

مصطفى الفيلالي(**)

يدور التفكير في هذا البحث عن حقوق الإنسان على ثلاثة محاور أصلية:
أولها إبراز ما لحقوق الإنسان بمختلف أصنافها من منزلة في الاهتمامات الفكرية للثقافة المعاصرة، وما آل إليه أمرها من شأن في التصرفات السياسية على المستوى الوطني في تقييم العلاقة بين الحكام والمحكومين، ثم على المستوى العالمي في علاقة الدول بعضها ببعضها الآخر.

وثانيها ان الأدبيات السياسية ـ بخاصة عند المفكرين المسلمين والعرب ـ قد صرفت عنايتها إلى رصد الفجوة بين الإقرار بالمبادئ والاعتراف بشرعية الحقوق والتنصيص على ذلك في دساتير الأنظمة القائمة والمصادقة على المواثيق الدولية من جهة، وتعطيل ممارستها وانتهاك هذه الشرعية، في المجتمعات العربية، وفي الكثير من مجتمعات العالم الثالث، من جهة أخرى.

ونريد أن نتساءل في المحور **الثالث** من البحث عن المعوقات الكبرى التي تفسر تعطيل هذه الممارسة في أوطاننا العربية، وتكون سبباً في تأويل تلك الفجوة.

(*) في الأصل محاضرة ألقيت في ندوة حقوق الإنسان التي نظمها مجمع الفقه الإسلامي في جدة في حزيران/يونيو ١٩٩٦. وقد نشرت هذه الدراسة ضمن ملف «حول الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي» في: **المستقبل العربي**، السنة ٢٠، العدد ٢٢٣ (أيلول/سبتمبر ١٩٩٧)، ص ٧٨ ـ ١٠٨.

(**) باحث وعضو مجلس أمناء مركز دراسات الوحدة العربية، تونس.

أولاً: المنزلة المستجدة لحقوق الإنسان في الفكر المعاصر

تُجمع الأدبيات السياسية المعاصرة على ما أصبحت تتمتع به قضية حقوق الإنسان من أهمية كبرى بين الاهتمامات الفكرية من أوائل هذا القرن، وما تحتله من منزلة غداة الحرب الكونية الثانية. ويكتسي هذا التطور ظاهرتين اثنتين:

الأولى أن حقوق الإنسان وحرياته الفردية والجماعية قد غدت شأناً عالمياً، بعد أن ظلت في القرن الماضي شأناً وطنياً محصوراً إدراكه في فئة الثوريين أو عند قلّة من المفكرين الإصلاحيين.

الظاهرة **الثانية** أن العناية بهذه الحقوق قد انتقلت من ميدان المبادئ الأخلاقية والنظريات الفلسفية والايديولوجيات السياسية ـ الاجتماعية إلى ميدان الممارسة الواقعية من جانب الأفراد والجماعات البشرية. وبات التساؤل ليس عن تقنين الحقوق وإكسابها الشرعية الدستورية فحسب، بل عن طلب الوسائل القانونية والشرعية لضمان تطبيقها، وعن إنشاء آليات مناسبة لرقابة هذا التطبيق ولردع الانتهاك. وشاهد المجتمع المعاصر ثورة تشريعية تمنح المواطن الفرد أو الجماعة من المواطنين كالنقابات العالمية مثلاً، حق التقدم بالشكوى ضد سلطة البلاد بتهمة انتهاكها للحقوق، وإخلالها بالمواثيق الدولية التي صادقت عليها.

ونستطيع أن نقول ـ بالنسبة إلى أوطاننا العربية والإسلامية ـ إن حقوق الإنسان قد أحرزت الشرعية الداخلية والدولية، ونالت في الوعي السياسي العام منزلة فائقة تهيمن على حاضر المجتمع وعلى تطوره في المستقبل القريب. وقد أصبح يتأكد في ميدان أدبيات التنمية، الترابط الوثيق بين أوضاع التخلف الاقتصادي والاجتماعي للمجموعات الوطنية، ومقدار ما يمارس المواطنون من حقوقهم المشروعة في هذه المجموعات، فحرمان المواطنين من هذه الممارسة، بعد أن وقع الإقرار بالحقوق في الدساتير الوطنية، هو من أكبر معوّقات النهضة الاجتماعية والتنمية الاقتصادية، بالرغم من توفّر أسبابها المتمثلة في المراجع الفكرية الحضارية الحافزة على الرقي والانعتاق، وفي تكاثر الكفاءات الوطنية المقتدرة، وفي ما قد غدا متاحاً من موارد طبيعية ومن أرصدة مالية كافية.

ثم إن النضال من أجل الاستقلال في معظم البلدان العربية المولّى عليها، كان نضالاً إصلاحياً بالمعنى العريض ولم يكن مقصوراً على استرجاع السيادة السياسية. وقد تزامن مع الدعوة الإصلاحية الكبرى أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن، واستند إليها وعوّل على مرجعياتها، سواء كانت هذه المرجعية سلفية صارمة أو كانت مرجعية تجديد وانفتاح. واقترنت المطالبة بالسيادة من جانب الأحزاب السياسية بتعلق

النخب الوطنية بتأسيس الديمقراطية، وتيسير ممارسة المواطنين لكافة حقوقهم السياسية والمدنية والاجتماعية؛ يشهد على ذلك الشمول في مضمون الدعوة التحريرية ما كان من دور ريادي لأعلام الفكر الإسلامي في جامعات الأزهر والزيتونة والقرويين في الكفاح على مختلف الواجهات الثقافية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية.

ويذكر التاريخ الحديث للحركة التحريرية في تونس أن واحداً من أكبر أعلام الزيتونة، الشيخ محمد الفاضل بن عاشور أشرف على تأسيس اتحاد النقابات العمالية في تونس، وتصدّر جموع المتظاهرين ضد الاستعمار في صفوف المناضلين الدستوريين جنباً إلى جنب مع المدرسين المتخرجين في الجامعات الغربية الفرنسية أو الانكليزية.

١ ـ مصادر العناية بحقوق الإنسان في الفكر العربي المعاصر

قامت هذه العناية ـ بحسب ما يراه المحللون ـ تحت تأثير ثلاثة عوامل أساسية:

ـ **أولها** عامل الاستعمار السياسي والهيمنة الاقتصادية المسلّطين على البلدان العربية من أوائل هذا القرن، مما دعا المفكرين إلى التساؤل عن دواعي التفوق الغربي وإلى طلبه في آليات النظام الديمقراطي القائم في البلاد الغربية، وحفز المناضلين على الاحتجاج بالمبادئ والقيم المؤسسة لهذا النظام الديمقراطي، وعلى الاستنصار بالقوى السياسية المنادية بهذه القيم الديمقراطية، وعلى التحالف الموقوت مع هذه القوى التقدمية.

ـ العامل **الثاني** ثقافي الطابع، ترتب على تأثير الثقافة الغربية الفلسفية والسياسية في النخب الوطنية المتخرجة في جامعات الغرب، وإيمان هذه النخب بأن الأخذ بالمرجعيات الثقافية الغربية، وبخاصة في ميدان حقوق الإنسان وفي باب أساليب التنظيم السياسي، هو السبيل القويمة لخلاص المجتمعات العربية من التبعية ومن التخلف. وقد يقتصر الكلف بالثقافة السياسية الغربية على مجرد الاسترشاد والاقتباس من نمط الديمقراطية الغربية؛ وقد يصل إلى درجة النقل والتقليد طمعاً في طيّ مراحل التقدم بالقفز إلى الحداثة دفعة واحدة، دون الأخذ بمراحل التدرج التي سبقتها في تاريخ المجتمعات الغربية، اعتباراً أن حقوق الإنسان مستمدة من «حالة طبيعية» كان يقول بها فلاسفة عهد التنوير في بلاد الغرب، ويتساوى في الانتساب إليها البشر كلهم، على ما بينهم من فروق في الجنس واللون والمنبت والعقيدة. . .

ـ تأيدت العناية بحقوق الإنسان من قبل المفكرين المسلمين برجوعهم إلى

مصادر الفكر الإسلامي بالدرجة الأولى، تأصيلاً لهذه الحقوق في المرجعية العربية الإسلامية، وصوناً لخصوصية المجتمع العربي الإسلامي، ورفضاً وإنكاراً لسيطرة المرجعية الغربية، ومعارضة لفئات المثقفين الوطنيين المنحازين إلى هذه المرجعية، وهذا هو العامل **الثالث**.

واتضح للباحثين المسلمين أن قضية حقوق الإنسان منوطة بنظام الحكم، فهو الذي يملك أن يقرّها أو يجحدها، وهو الذي يفسح المجال لممارستها أو يسدّ دونها أبواب التصرف. فتعددت الدراسات حول أصول الحكم في الإسلام وخصائص الدولة، بما اكتسته في تاريخ الأمة الإسلامية من لباس الخلافة أو الملكية. وأبرز الباحثون مقدار الملاءمة بين نظرية الإسلام في الحكم والنظريات الديمقراطية على اختلاف أصنافها الليبرالية والاشتراكية، وأكدوا على منزلة الشورى في اقترانها بالإيمان، وفي تأسيس العلاقة بين الحكام والمحكومين على الإرادة الربانية التي ساوت في الأمر بها بين الحاكم والمحكوم، وأقامت دعامتها على واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فخرجت بذلك عن أن «تُحمل الشورى على معنى مجرّد أخذ الرأي دون التقيد به... والحقيقة أن الإسلام يوجب الشورى، ويوجب احترامها، حتى ان الرسول نفسه قد التزم رأي الأغلبية التي خالفت رأيه وتكرر ذلك مراراً»[1]، ولئن كانت ممارسات الحكام في الواقع المسجّل من تاريخ الإسلام السياسي، بعد فترة الخلفاء الراشدين، قد خرجت عن التزام الشورى وجنحت إلى الاستبداد بالرأي الواحد، فإن «أحاديث الشورى، قد بقيت تعبّر عن الضمير الإسلامي في كل العصور، وأن الإجماع الذي هو أحد مبادئ التشريع في الإسلام لا يقوم إلا بعد التشاور وتبادل الرأي»[2]. وذهب العديد من المفكرين المسلمين إلى أنّ حق مقاومة الجور الذي جعلته المواثيق الدولية من بين حقوق المواطن السياسية، وسكتت عنه معظم دساتير الأنظمة العربية، هو حق يخولّه الإسلام في المبدأ القرآني الذي يأمر بتغيير المنكر، وفي الحديث النبوي الذي ينص على أن «أفضل الجهاد عند الله كلمة حق عند سلطان جائر» وجعل من القواعد الكلية في الشريعة «أن التصرف على الرعية منوط بالمصلحة» وأن أصل القانون هو الحكم بما أنزل الله. ويرى المنظرون المسلمون أن حقوق الإنسان مؤسسة في الإسلام على سلطان العقل وسلامة الفطرة، وما جعل الله بينهما من التوافق، إذ أقام العقل ركناً مؤسساً للإيمان ونبذ

---

(١) عثمان خليل، **الديمقراطية الإسلامية**.

(٢) محمد عابد الجابري، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٦. قضايا الفكر العربي؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، ص ١٦٤.

التقليد والشرك. وبنى على العقل كرامة الإنسان ومنزلته التي فضّله بها على كثير من المخلوقات، وبفضل سلطان العقل مكّن الله للإنسان في الأرض، وخصّه بمسؤولية الاستخلاف، «وحرره من هاجس الخطيئة الذي هيمن على الفكر الأوروبي في القرون الوسطى»[٣].

من أجل هذه المنزلة الجليلة جعل الله حفظ العقل من بين المصالح الضرورية الخمسة التي بنيت عليها مقاصد الشريعة، وقد جاء الدين لتحقيق هذه المصالح، كما بيّن ذلك الإمام الشاطبي في كتاب **الموافقات**: «أما الضروريات فهي التي لا بدّ منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنّعيم والرجوع بالخسران المبين»[٤].

وجعل الله الإسلام دين الفطرة، وهي «ما فطر الله عليه الخلق من المعرفة به» كما شرحها صاحب **لسان العرب**. وقد عدّها الزمخشري قابلية التوحيد، فرأى «أنّ الله خلق الناس قابلين للتوحيد ودين الإسلام، غير نابئين عنه ولا منكرين له، لكونه مجاوباً للعقل، مساوقاً للنظر الصحيح».

ولا تبعد الفطرة، بفضل هذه القابلية الابتدائية السليمة، عن أن تكون مطابقة لما سماه فلاسفة التنوير حالة الطبيعة، وأسّسوا عليها شمولية حقوق الإنسان وشرعيتها الوجودية، ولكن الإسلام يمتاز على هذه النظرة بما خلع على الحقوق من صفة المعقولية ومن طابع القدسية الربانية، إذ هي مقرّرة بإرادة الخالق، ومستمدة شرعيتها من أحكام الدين، بها تعلو على أهواء الحاكمين وتأمن جور التصرفات الفردية، وتؤسس لحق الخروج على الحكام الظالمين، وتجعل من تغيير المنكر وردع الظلم الركن المتين للعدل الذي من أجله أرسل الله الرسل وأنزل معهم الكتاب والميزان، كما ورد في قوله تعالى من سورة الحديد: **﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان، ليقوم الناس بالقسط، وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس، وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب، إن الله قوي عزيز﴾**[٥].

٢ ـ الشواهد على العناية بحقوق الإنسان في التاريخ المعاصر

يتضح من الأدبيات السياسية الخاصة بحقوق الإنسان والمواطن أنّ الشواهد

(٣) المصدر نفسه.

(٤) أبو اسحق إبراهيم بن موسى الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، ج٢، ص ١٧٦.

(٥) **القرآن الكريم**، «سورة الحديد،» الآية ٢٥.

متعددة للدلالة على منزلتها في الفكر المعاصر وعلى أهمية دورها في الحياة السياسية الوطنية والاقليمية والدولية. ويمكن تصنيفها صنفين اثنين: يتعلق **الأول** بالإعلان عن هذه الحقوق والإقرار بشرعيتها وتفصيل مجالات استحقاقها، وذلك من خلال الدساتير الوطنية والإعلانات الجهوية والمواثيق الدولية. ويتعلق الصنف **الثاني** من الشواهد بمظاهر السلوك السياسي الممكن رصده على المستويات الثلاثة: الوطني، والإقليمي، والدولي.

أ ـ شواهد الإعلان والتوثيق

يمتاز العصر الحديث بما بذله المفكرون ورجال القانون والسياسة من جهد عريض لجمع حقوق الإنسان في نصوص مفصّلة وفي تصريحات معلنة ومواثيق مسجّلة، عرضت على مصادقة الحكومات لكي تكون مرجعاً معتمداً في معاملة المواطنين، أفراداً وجماعات، حفظاً للكرامة البشرية، وصوناً للحرمات، وتأكيداً للحقوق، وتأسيساً لشرعية التمسك بها والذود عنها، والتمتع بممارستها في الواقع المعاش. وقد تعدّدت هذه النصوص على امتداد القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وبلغت أقصى كثافتها في القرن العشرين في أعقاب الحربين العالميتين الأولى والثانية.

ولا مبرّر، من وجهة نظر الثقافة العربية الإسلامية، إلى مجاراة المنظرين السياسيين الذين شاءوا أن يعودوا بتاريخ حقوق الإنسان إلى عهود ازدهار الفكر السياسي في أثينا وروما، فاستندوا إلى مفهوم القانون الطبيعي عند أرسطوطاليس في عنايته بالمدينة وما يجب لها من مقاييس وما ينبغي أن تتوفر عليه من تنوع في التركيب، بين أسياد وعبيد، وأهليين ودخلاء، ومالكين ورقيق، باعتبار ذلك قانون العرف، يأخذ به مؤسس الدولة، في مقابل قانون الآلهة. ومعلوم أن ذلك القانون الطبيعي كان في رأي أفلاطون ـ صاحب **الجمهورية** ـ مستمداً من العقل البشري. وبهذه النظرية كان يقول المفكر السياسي الروماني شيشرون في القرن الأول قبل الميلاد، وقد كان يرى أن القانون الطبيعي من قسطاس العقل، وهو حق لا يجوز لمجلس الشيوخ تبديله، ولا للشعب الخروج عنه، وهو أزلي، سابق لكل زمان لا يحيد ولا يتغير، وهو شامل، يسري انطباقه على الناس جميعاً.

ولقد كانت هذه المراجع القديمة سنداً فكرياً للثورة على سلطان الكنيسة وعلى جور الأنظمة الملكية التي قامت في العقود الأخيرة من القرن السابع عشر في انكلـ
والثامن عشر في أمريكا وفرنسا. فافترض منظرو الثورة وفلاسفة عهد التنوير و
حالة طبيعية للإنسان بما هو إنسان، جعلها بعضهم سابقة على التنظيم الاجـ
وعلى قيام الدولة، واعتبرها بعضهم الآخر متولدة من عقد اجتماعي حرّ بين

لحفظ مصالحهم، فانتقل مصدر الحقوق من قانون الطبيعة وحكم الفطرة إلى قانون المدينة وأحكام النظام الإرادي. ونتج من ذلك الرأي الإيمان بعالمية الحقوق، استناداً إلى القول بالتطابق بين نظام العقل ونظام الطبيعة.

ويشهد التاريخ أن معظم الوثائق الدولية والوطنية المقررة لحقوق الإنسان، نشأت وأبرمت في خواتم الحرب الكونية الثانية، انطلاقاً مما يعرف باسم «وثيقة الأطلس» المبرمة على ظهر باخرة بين روزفلت وتشرشل، والمشتملة على ثماني مواد أساسية تؤكد على حقوق الشعوب وضمان الأمن والسلم، ومروراً بوثيقة ضاحية «دمبرتن أوكس» عام ١٩٤٤، و«وثيقة سان فرانسيسكو» المتضمنة لقواعد إنشاء منظمة الأمم المتحدة وما ترمي إليه من تعزيز احترام الحقوق والحريات الأساسية للناس جميعاً، ووصولاً إلى «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» عام ١٩٤٨، الذي أقرته الجمعية العمومية لمنظمة الأمم المتحدة، ثم تلته واقتبست منه منظومة عديدة من الاتفاقيات الدولية بشأن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وبشأن الحقوق المدنية والسياسية. كما صدر في المدة نفسها عدد من الاتفاقيات النوعية، مثل اتفاقية اللجوء، واتفاقية تحسين حالة المرضى والجرحى، واتفاقية منح استقلال الشعوب المولّى عليها، والقضاء على التمييز العنصري، والتمييز ضد المرأة، والإعلان العالمي لمبادئ التعاون الثقافي والإعلان ضد التعذيب... واختصت بعض المنظمات المتفرعة عن منظمة الأمم المتحدة باتفاقيات ومواثيق قطاعية، مثل اتفاقيات منظمة العمل الدولية، المتعلقة بحق العمل، وبتساوي الأجور عند تساوي العمل، وبتحريم عمل السخرة واستخدام الأطفال والنساء عند الحمل وعقب الولادة، وبتقنين العلاقات المهنية، وضمان الحريات النقابية... ومثلها سائر المنظمات المهتمة بالصحة والزراعة، وبالتربية والتعليم، وبالتجارة والنقل البحري والجوي، وبالمواصلات والبريد. فما من منظمة مختصة إلا وقد استصدرت من جمعياتها العمومية عدداً من التصريحات والاتفاقيات الضابطة للحقوق والواجبات في ميدان اختصاصها.

اجتمع من ذلك كله مكتبة ضخمة من المواثيق والاتفاقيات، يجوز اعتبارها مجلة أخلاق عالمية، تحيط التصرف في شؤون الأفراد والجماعات البشرية بمنظومة من الحدود والضوابط، تتقلص بمفعولها رقعة السيادة المطلقة التي كان يمارسها الحكام، بحسب اجتهاداتهم الشخصية وأهوائهم الفردية، ووفق انتماءاتهم العشائرية والعرقية أو الاقليمية. ومن نتائج هذه الضوابط المحددة، باتت المطالبة بالحريات والحقوق مقرونة بطابع منازعة السلطة والاعتراض على الدولة والخروج عن النظام، يشهد على ذلك ما تلقاه معظم الرابطات الوطنية للدفاع عن حقوق الإنسان من مصاعب في علاقاتها مع السلطة في أوطاننا العربية ومن تضييق لمجالات نشاطها، بل قل إن

سيادة الدولة نفسها في تصريف الشؤون العامة، باتت هي الأخرى محدودة، لا بفعل المطالبة الداخلية، بل بسبب الإملاءات الواردة عليها من بعض المنظمات الدولية مثل البنك العالمي وصندوق النقد الدولي، فيما لا تتحرّج من إصداره للحكومات من «توصيات» بعنوان ما يعرف باسم «برامج التعديل الهيكلي»، وهي تمثل في الواقع تدخلاً واضحاً في شأن أساسي من شؤون السيادة الوطنية والتزاماً من جانب الحكومات بقانون السوق وبمبادئ الليبرالية الاقتصادية، بغضّ النظر عن ثمنها الاجتماعي وعن سلبيات انعكاسها السياسي.

ب ـ المواثيق الاقليمية

ارتأت بعض الدول أن تبرم فيما بينها مواثيق اقليمية، بناءً على ما لها من خصوصيات مشتركة، منجرّة عن الجوار الجغرافي، وعن التشابه الجنسي والتقارب الثقافي، وعن التلاقي بين المصالح السياسية والاقتصادية، ولعلّ التجربة قد دلّت على أن الدول المشاركة في العضوية في منظمة الأمم المتحدة، لا تتساوى بينها في قابلية العمل بمواثيق المنظمة، وليست على درجة واحدة في نوعية القوانين الحاكمة، ولا في شمول الوعي السياسي، وفي مراتب انتشار التعليم وتقلص الأمية، بالإضافة إلى ما بينها غالباً من التفاوت في الموارد الطبيعية والمالية، ومن القدرة على تسخير الوسائل الكافية لنشر التعليم ولحفظ الصحة ولتوفير فرص العمل، ولضمان الحق في السكن وبناء الأسرة، إلى غير ذلك من الواجبات الميسّرة لتمتع المواطن بحقوقه.

في هذا الاتجاه أبرمت الدول الأمريكية عام ١٩٤٨ ميثاق المنظمة الأمريكية وأصدرت إعلاناً أمريكياً بحقوق الإنسان وواجباته عام ١٩٦٩. وأنشأت عام ١٩٥٩ لجنة ومحكمة خاصتين بهذه الحقوق، يقع الاحتكام إليهما عند الإخلال بميثاق ١٩٤٨. كما أن عشر دول أوروبية أحدثت عام ١٩٤٩ مجلس أوروبا، فأصدر عام ١٩٥٠ اتفاقية حماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية، ثم أنشأ هو الآخر لجنة أوروبية ومحكمة خاصة للنظر في النزاعات القائمة حول رعاية الحريات والحقوق.

ج ـ المواثيق الاقليمية العربية الإسلامية

أقبلت النخب العربية والإسلامية وبعض المنظمات الاقليمية بدورها على قضية حقوق الإنسان، تخصّها بالدرس وتضع المشاريع المفصّلة لتدوينها وضبطها، فظهر أكثر من خمسة عشر من هذه المشاريع، ابتداءً من السنوات الأولى عقب الحرب الكونية الثانية، ترجع المبادرة في أغلبها إلى هيئات علمية من الجامعيين والدارسين ورجال الحقوق، وترجع أيضاً إلى بعض المنظمات الاقليمية مثل رابطة العالم الإسلامي ومنظمة المؤتمر الإسلامي وجامعة الدول العربية، وإلى بعض الرابطات

الوطنية للدفاع عن حقوق الإنسان، مثل الرابطتين التونسية والمغربية. وقد جمع نصوصها وقدّم لها بالشروح والتعاليق المطولة الأستاذ سامي الأديب، ونشرها في دراسة مفصلة بعنوان: **المسلمون وحقوق الإنسان، الدين والقانون والسياسة**، في ترجمتها الفرنسية ١٩٩٤.

فصدر عام ١٩٥٢ عن جمعية الإخوان المسلمين في مصر مشروع دستور إسلامي للدولة المصرية، ومقدمة للدستور عن حزب التحرير الفلسطيني في العام نفسه. وأصدر مجمع البحوث الإسلامية في الجامع الأزهر الشريف عام ١٩٧٨ **مشروع الدستور الإسلامي**، وتلاه عام ١٩٧٩ **مشروع رابطة العالم الإسلامي**. واختص المجلس الإسلامي الأوروبي في لندن بإصدار **البيان الإسلامي العالمي الأول لحقوق الإنسان** عام ١٩٨٠، أردفه في السنة الموالية بالبيان الثاني وبـ**مشروع لنموذج دستور إسلامي** عام ١٩٨٣. وصدر عن جامعة الكويت أواخر ١٩٨٠، بمبادرة نخبة من رجال القانون ومن رابطة المحامين العرب، **بيان عن حقوق الإنسان في الإسلام**. وقام مصطفى كمال وصفي، أحد المحررين لمشروع الأزهر، بنشر **نموذج لدستور إسلامي** في عام ١٩٨٠، يحمل اسمه. وألفت رابطة الحقوقيين العرب عام ١٩٨٦ ونشرت في بيروت **مشروع ميثاق لحقوق الإنسان والشعب في الوطن العربي**. وأصدر مجلس وزراء خارجية الدول الإسلامية في إطار منظمة المؤتمر الإسلامي في صائفة ١٩٩٠ **إعلان القاهرة عن حقوق الإنسان في الإسلام**، تأكيداً لما صدر عن رؤساء الدول الإسلامية عام ١٩٨١، في مؤتمر الطائف. وتولّت جامعة الدول العربية، عام ١٩٩٣، وضع مشروع **الميثاق العربي لحقوق الإنسان**، كما عمدت الرابطات الوطنية للدفاع عن حقوق الإنسان إلى وضع مواثيق خاصة في تونس عام ١٩٨٥ وفي المغرب عام ١٩٩٠، وصدرت في ليبيا عام ١٩٨٨ **الوثيقة الخضراء الكبرى لحقوق الإنسان في عصر الجماهير**. . .

تشترك معظم هذه المشاريع بينها في طابع الخصوصية المرجعية، تمتاز بها من النصوص الأممية، إلا أن بينها وبين هذه النصوص ميادين تطابق عديدة، فهي تتفق جميعاً في ميادين الحقوق الأساسية، كالحق في الحياة وفي حرمة الذات وسلامة العرض، والحق في العدل والمساواة، وتتفق كذلك في باب الحريات الذاتية كحرية الرأي والتعبير والاجتماع وحرية الإقامة والتنقل. وتتفق كذلك في حريات العقيدة، انتساباً للدين وممارسة للشعائر، مع فارق جوهري يميّز النصوص الإسلامية في منعها حق الارتداد. وتلتقي هذه النصوص في عامة الحقوق المدنية مثل حق التزوج وتكوين الأسرة وإنجاب الأولاد، ومثل حق التعليم والرعاية الصحية، وحق التملك والتصرف والعمل. . وعلى سبيل المثال، لا الحصر، نجد **المشروع الدستوري**

للإخوان المسلمين مطابقاً **للإعلان العالمي لحقوق الإنسان** في الفصول التالية: الفصل ٧٧ من الدستور مطابق للفصلين الأول والثاني من الإعلان العالمي، فيما يتعلق بحرية الأفراد وبالمساواة. كما يطابق الفصل ٧٨ الخاص بالحق في الحياة وبالحرية والأمن المادتين ٣ و٧ من الإعلان. ويتماثل النص المصري في المادة (٧٩) الخاصة بحق العمل بالمادة (٢٣) من **الإعلان الأممي**، وتبرز المطابقة أيضاً فيما يهم حقوق الأجر والحاجيات الأساسية وحرية إنشاء النقابات والانتساب إليها، وحقوق الأمومة والطفولة والحق في التعليم والأمن من الإيقاف ومن التغريب، وحق الاطمئنان على الحياة الشخصية.. والحق في مقاومة الظلم ومحاسبة الحكام. يكاد النص المصري، في جميع هذه الأغراض يتطابق، في لغته وتركيبه مع النص الأممي. ثم إن بعض المواثيق العربية والإسلامية تشير إلى النصوص الأممية بصورة واضحة، كما ورد في التوصيات ٢٦ و٣٨ و٤٢ من ندوة الكويت، وفي ديباجة مشروع جامعة الدول العربية، وفي دستور الحقوقيين العرب، وفي ميثاق الرابطة التونسية.

(١) الخصوصية الثقافية

وإذا كانت معظم المواثيق والدساتير العربية الإسلامية لا تزهد في الاقتباس من المواثيق والإعلانات الأممية، فهي تمتاز منها في مبادئها وفي مصادرها المرجعية. فبينما تنطلق النصوص الأممية من مبدأ النظام الطبيعي، وتنظر إلى الإنسان في واقعه الإنساني وفي حاجياته المادية، يستحق بموجبها حقوقاً وحريات طبيعية، بما هو إنسان، نرى المواثيق الإسلامية تعتبر الإنسان في شمولية ذاته، وتنظر إليه من جانب احتياجاته المادية والروحانية، فتعتبر الحقوق منّة ربانية والحريات تخويلاً إلهياً. وهي جميعاً مؤسسة على الشريعة بالعقيدة، وهي من أجل طابعها الرباني في مأمن من انتهاك السلطة ومن تصرفات الحاكمين، ويقرر مشروع الأزهر ومشروع مصطفى كمال وصفي أن ممارسة هذه الحقوق والتمتع بتلك الحريات منوط بمقاصد الشريعة. فالمرجعية العربية الإسلامية، في اعتبار حقوق الإنسان وحرياته، هي الدين، في حين أن العلمانية هي المرجعية الغربية. ويوضح محمد عابد الجابري، في كتاب **الديمقراطية وحقوق الإنسان** «أن علماء عصر التنوير في أوروبا... وقفوا ضد ممارسة الكنيسة وسلطانها.. وأنّ المنازعة في عالمية الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، باسم الخصوصية الثقافية، هي التي دعت إلى المبادرات التي عملت على صياغة لوائح لحقوق الإنسان في الإسلام أو من وجهة نظر إسلامية»[٦].

(٦) الجابري، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، ص ١٤١.

(٢) الخصوصية التاريخية

إن للمجتمع العربي الإسلامي أوضاعاً تاريخية موروثة وقائمة، تشكل خصوصية من جنس تاريخي، في ما له من حاجيات ومتطلبات اجتماعية واقتصادية، وما بين هذه الحاجيات من مراتب الأولية، وفي ما يعطل تطوره من عراقيل مختلفة، وفي ما بيده من إمكانيات مادية وبشرية للتغلب على هذه العراقيل. وكان من الطبيعي أن تقرأ المواثيق العربية الإسلامية حساب هذه الخصوصية التاريخية، وقد برزت العناية بها واضحة في معظم هذه المواثيق. من ذلك ما توصي به بيانات المجلس الإسلامي الأوروبي من رفع التحديات المعاصرة، ومن تجاوز ثنائية التعليم العمومي بين العلمانية والدين، وما اقترحه البيان الأول لهذا المجلس من إنشاء مؤسسات خاصة لبناء التضامن الإسلامي، ومن العمل على تحرير الديار الإسلامية، وفي مقدمتها القدس الشريف. كما يتضح طابع هذه الخصوصية التاريخية في **وثيقة حزب التحرير الفلسطيني**، وما تدعو إليه في الفصلين ١٨١ و١٨٢ من اضطلاع الدولة بمجمل الدعوة إلى الإسلام، ومن حظر مشاركة الدول الإسلامية في المنظمات الدولية التي لا يقوم دستورها على الإسلام، مثل منظمة الأمم المتحدة، ومحكمة العدل الدولية، وصندوق النقد الدولي، والبنك العالمي، وجامعة الدول العربية نفسها، وجميع هذه المنظمات مذكورة بأسمائها. وتبرز هذه الخصوصية التاريخية كذلك في بيان ندوة الكويت وما فيه من دعوة الحكومات إلى إنشاء **الميثاق الإسلامي لحقوق الإنسان**، ودعوة النخب الإسلامية إلى توعية المواطنين المسلمين بحقوقهم. كما تبرز في تنصيص **وثيقة رابطة العالم الإسلامي** على حق الشعوب المولى عليها في تقرير مصيرها وفي صيانة خصوصياتها.

وجاءت وثيقة الطائف لمنظمة المؤتمر الإسلامي بالتأكيد على أزمة الحضارة المادية العصرية وقدرة الإسلام في العون على حلها. كما خصص **البيان الإسلامي الأول** للمجلس الأوروبي باباً لأزمة الحضارة المعاصرة، نقد فيه العلمانية على أنها «أشدّ تجارب الإنسان مرارة» وانتقد النظام الرأسمالي، وما أسفر عنه من استغلال الفقراء وتمكين الأغنياء وذوي النفود من السيطرة على المجتمع، وانتقد النظام الشيوعي في ما انتهى إليه من تعطيل الحريات، وأدى إلى ما آلت إليه هذه الأنظمة جميعاً من إخفاق في بناء مجتمع متوازن ينعم فيه الإنسان بالسعة في الرزق وبرغد العيش ويتمتع فيه بالحرية والعدل.

(٣) خصوصية الإطار السياسي

من أكبر الدلالات على طابع الخصوصية التاريخية في المواثيق العربية

الإسلامية، عنايتها بقضية الحكم وعلاقة الحكام بالمحكومين، وما تحتله هذه القضية من منزلة مركزية بين سجلات ما يسميه محمد عابد الجابري «المفكّر فيه». فهي منزلة واضحة في جميع النصوص من خلال العناية بقاعدة الشورى أساساً لشرعية الحكم والإقرار بطابعها الإلزامي، ومن خلال الإقرار للمحكومين بحق رقابة الحاكمين، وهو حق منوط بواجب تغيير المنكر، باعتباره فرض كفاية، كما جاء ذلك في الفصل ١٨ من دستور **حزب التحرير الفلسطيني** وفي الفصل ٤ من مشروع الأزهر لدستور إسلامي. وقد أكد العديد من النصوص على إيجاد آليات قانونية لتحقيق هذه الرقابة. فأوصى مشروع مصطفى كمال وصفي بإنشاء «مجالس الاختيار»، و«مجالس الحل والعقد» و«مجالس الرقابة»، كما يسميها، وجعلها مرتبطة بمساجد الصلاة في مختلف المستويات المركزية والجهوية، وخوّلها الكثير من صلاحيات المجالس النيابية في تعيين الإمام وفي رقابة تصرفاته، بل خولها أكثر من ذلك، ومنحها من صلاحيات السلطة التنفيذية حق جباية الأموال وجمع الزكاة وإنفاقها، وتصريف شؤون المدينة في ما تحتاج إليه من مصالح ومرافق.. وقد أوصى مشروع الجامعة العربية في فصوله الختامية (٤٠ ـ ٤٤) بتكوين لجنة خبراء لمتابعة تطبيق حقوق الإنسان، وأوصى مشروع الأزهر بإنشاء ديوان للمظالم ومجلس دستوري أعلى للتثبت من احترام القوانين لمبادئ الشريعة. ويختص الباب السادس من **أنموذج الدستور الإسلامي المقترح من المجلس الإسلامي الأوروبي** عام ١٩٨٣ بنظام الحسبة لبعث خطة المحتسب ولإقامة الحسبة كوظيفة إدارية قارة، تكون مسؤولة عن نشر القيم الإسلامية وصونها من الانتهاك، وتبحث في الشكاوى المرفوعة ضد الإدارة، وتحمي الأفراد من الظلم، وتراقب تصرفات السلط الإدارية وسلامة الإجراءات الصادرة عنها. وينص **ميثاق الحقوقيين العرب**، الصادر عام ١٩٨٦، في باب خاص بآليات الرقابة على تأليف لجنة من أهل الأخلاق والكفاءة، تنظر في كل شكوى تخص انتهاك الحقوق، وينص الفصل ٥٥ من هذا الميثاق على إنشاء محكمة عربية لحقوق الإنسان، ويخول **مشروع الدستور الإسلامي للدولة المصرية** الذي اقترحه الإخوان المسلمون لكل مواطن الحق في القيام بدعوى لإبطال قانون مخالف للشريعة أو للدستور (المادة ٦٣) وترفع دعواه إلى هيئة قضائية مختصة تنشأ بموجب قانون.

تشهد هذه الاقتراحات من جانب المصنفين للمشاريع العربية والإسلامية على خصوصية المرحلة الحاضرة في حياة الأمة الإسلامية من جانب الإطار السياسي القائم. ذلك أن علاقة المحكومين بالحاكمين في هذه الأمة، والنقص المشهود في الممارسات الديمقراطية، والحظر الصارم المضروب على الحريات السياسية، والتضييق المفروض على حرية الرأي والتعبير وعلى حرية الصحافة وتكوين الأحزاب، كل ذلك

يشكل واقعاً تاريخياً مشهوداً في الحياة العامة، وموضوع بحث لدى المفكرين العرب والمسلمين، وهمّاً أساسياً من هموم الضمير الواعي، ومنكراً خطيراً تعمل القوى المعارضة على تغييره، بالحسنى والحوار عند فريق من المعارضين، أو بالقطيعة والعنف عند فريق آخر.

ثانياً: قضية الإلزام والالتزام

لا عبرة بحقوق لا يتمتع بها أهلها، ولا بحريات معطلة عن الممارسة في الحياة اليومية. وقد غدت العبرة في تقدير الأنظمة السياسية منوطة بما تشيعه من ممارسة الناس لحرياتهم، وبما تيسره من التمتع بحقوقهم. ثم إن المجتمعات البشرية تقاس مراتبها من الرقي بمقدار ما لها من أهلية الممارسة لحرياتها وحقوقها ومن شمول الوعي بقيمتها، ومن صدق الاستعداد للدفاع عنها. من أجل ذلك ارتبطت هذه الممارسة باستعداد الأنظمة الحاكمة للالتزام بالمواثيق الدولية وبالدساتير المنشورة في بلادها. كما ارتبطت، في المستوى الدولي، بالآليات التي تملكها المجتمعات الوطنية لإلزام الحكومات المتقاعسة. ذلك أن عامة الحقوق والحريات اقترنت في التاريخ الغربي، بمناهضتها للسلط القائمة وبمنازعتها لنفوذ هذه السلط، أيّاً كان مأتاها.

وقد رأينا أن صدور المواثيق والإعلانات الأممية الضابطة للحقوق والحريات حصل في أعقاب فترات الظلم السياسي والحيف الاجتماعي والاستغلال الاقتصادي في انكلترا وأمريكا وفرنسا أواخر القرن الثامن عشر الميلادي، وأن إعلان هذه المواثيق كان حصيلة لثورة المستضعفين ضد الكنيسة وضد النظام الملكي المعوّل على تأييدها، وضد الإقطاعية الزراعية والمالية المتحالفة معها. ثم رأينا أن صدور المواثيق الأممية في منتصف هذا القرن جاء في أعقاب الحرب الكونية الثانية وما حفلت به من ويلات وخراب ومن طغيان منطق العنف وسيطرة القوة العسكرية. كما جاءت هذه المواثيق في خواتم الفترة الاستعمارية التي اقترنت، على مدى القرن والنصف، بجور الدول الغربية واعتدادها بالقوة الحربية، وباستعباد الشعوب المستضعفة، لابتزاز خيراتها، وبسط نفوذها العسكري وتوسيع أسواقها التجارية. ورأينا أخيراً أن الكفاح التحريري، من جانب هذه الشعوب، اقترنت فيه أهداف استرجاع السيادة الوطنية بأهداف التمكين لعامة المواطنين من ممارسة حقوقهم ومن التمتع بحرياتهم المشروعة بعد أن ظلوا محرومين منها على مدى أجيال.

وغني عن البيان أن جميع هذه الإعلانات والمواثيق كانت، في المستوى الفكري

والسياسي، من جانب المجموعة الدولية ومن جانب الحكومات الاستعمارية، إقراراً بحق شرعي وإيذاناً بتحول تاريخي في العلاقات الدولية. وتعني في الوقت نفسه دخول الحقوق الفردية والحريات الجماعية ميدان التطبيق وتمكين الأفراد والجماعات من ممارستها، واتخاذ ما يجب من إجراءات عملية لتنظيم هذه الممارسة حفظاً للتكامل بين الحقوق والمصالح وصوناً للتوازن الاجتماعي. وفي مضمون هذه النصوص، كما في المصادقة عليها، افتراض ضمني بالتزامها والانتقال بالقيم والمبادئ من مجال النظريات إلى ميدان التطبيق. ولتيسير هذا التطبيق توخت المنظمات الدولية في صياغة النصوص طابع المرونة والتعميم، وأبقت على قدر من الشمولية العريضة، وتركت الدخول في التفاصيل، مقتصرة في الغالب على الجانب القيمي وعلى المثل الأخلاقية، ومراعية لظروف خاصة تعوق بعض الأطراف عن التطبيق لآجال معدودة.

١ ـ المستوى الدستوري

أصدرت معظم الدول العربية والإسلامية دساتير وطنية، عقب حصولها على الاستقلال السياسي، وكان ذلك تحت تأثير القوى الداخلية التي حملت مسؤولية النضال التحريري، وربطت استرجاع السيادة بإشاعة الحريات والإقرار بالحقوق، كما كان قيام الدساتير تحت تأثير المنظمات الدولية التي قرنت بين تصديق الدولة على النصوص الأممية واستصدار الدساتير الوطنية الضامنة لتطبيقها والالتزام بأحكامها. وأقرت الدساتير العربية مبادئ المساواة أمام القانون والتعددية السياسية وحق تكوين الأحزاب، وتبنت مبدأ سيادة الشعب في السلطة. وقد جاء هذا الإقرار في فصول صريحة من دساتير الأردن والإمارات والبحرين وتونس والجزائر وسوريا والعراق والكويت ولبنان وليبيا ومصر والمغرب.

وقد دلت التجربة على أن التنصيص على الحقوق والحريات في الدساتير الوطنية، لا يكفي لضمان تطبيقها في الواقع. وتشهد التقارير الدورية الصادرة عن المنظمات الدولية كمنظمة الأمم المتحدة ومنظمة العمل الدولية، وعن الرابطات الوطنية لحقوق الإنسان وعن بعض المؤسسات غير الحكومية، ان العدد الكبير من الدول التي حفلت دساتيرها بذكر هذه الحقوق والحريات، وكانت معدودة في سجلات المصادقة على المواثيق الدولية، هي في صف الإدانة بتعذيب الموقوفين، وبالتمييز بين فئات المواطنين بسبب اللون والجنس والدين، وبتعطيل الحريات والاستخفاف بالحرمات. والجدير بالملاحظة أن هذا السلوك لا تختص به دول العالم الثالث، بل يصدر أيضاً عن بعض الدول الكبرى المنعوتة بالرقي والتقدم، المشهورة

بأنها موطن الحريات وملاذ المظلومين، نذكر على ذلك أمثلة قليلة. فمن المعلوم أن النسوة ظللن محرومات من حق الانتخاب والمشاركة في الحياة السياسية في بعض الدول الغربية إلى عهد قريب. فلم يعترف لهن بهذا الحق إلا في عام ١٩٢٩ في بريطانيا، وعام ١٩٤٥ في فرنسا وعام ١٩٧١ في سويسرا. ولا يزال عدد من الولايات المتحدة الأمريكية لا يقر للمواطنين السود بالمساواة أمام القانون وفي الحقوق مع المواطنين البيض. وهل تمت هذه المساواة بين الفريقين في دولة جنوب أفريقيا العنصرية إلا منذ بضع سنين بفضل اضطلاع المناضل الأسود نلسون مانديلا برئاسة الدولة، وهل انقطع تعذيب الموقوفين في سجون فرنسا وألمانيا والولايات المتحدة وفي محتشدات إسرائيل، خصوصاً إذا كانوا من العرب المغاربة والفلسطينيين أو كانوا من الأتراك النازحين لطلب العمل؟ عقد عثمان خليل فصلاً في كتاب **الديمقراطية الاسلامية**، لبحث مدلول كلمة الشعب اعتباراً لأن الديمقراطية السياسية التي نادت بها الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ هي «الحكم بواسطة الشعب» وأن الديمقراطية الاجتماعية التي عمّت دول المعسكر الشيوعي السابق كان شعارها «حكومة لصالح الشعب»، فاتضح للكاتب أن للكلمة مدلولاً فضفاضاً بالقياس إلى حقيقة مضمونها في الواقع. فقد كان الشعب عند ديمقراطية الإغريق مقصوراً على القلّة من الأحرار باستبعاد الكثرة الغالبة من الرقيق، بنسبة عشرين ألفاً من ثلاثمائة ألف بحسب بعض المصادر. وقد ظل الشعب السياسي إلى أواخر القرن التاسع عشر في أوروبا، وإلى أواسط هذا القرن، مقصوراً على الرجال دون النساء، ويستثنى من الرجال العسكريون ورجال الأمن والقضاء والمحكوم عليهم والمرضى وصغار السن، بحيث لا يمثل الشعب السياسي المعترف له بممارسة الحقوق السياسية إلا الثلث من مجموع عدد المواطنين والمواطنات. «وقد يكون التصويت في الانتخابات عملاً اختيارياً، فيمسك عن ممارسته عدد ذو بال من الناخبين المقيدين في الجداول الانتخابية... لاعتبارات تتعلق بعدم الثقة في العملية الانتخابية أو لأسباب تتعلّق بشيوع قيم التواكل والسلبية»، كما بيّن ذلك حسنين توفيق إبراهيم في دراسة عن الانتخابات البرلمانية في مصر، عام ١٩٩٥[٧]. ويرى رعد عبودي بطرس في مقالة له عن حقوق الإنسان في الوطن العربي أنه «يمكننا القول إن الشعب العربي، في معظم الأقطار العربية، لا يملك إمكانات الضغط والاستحواذ على وسائل السلطة، الأمر الذي أدّى إلى تهميش دوره وتحويله إلى تابع للسلطة، وليس محركاً لها... وإن

(٧) حسنين توفيق ابراهيم، «الانتخابات البرلمانية في مصر (عام ١٩٩٥): العنف الانتخابي وثقافة العنف،» **المستقبل العربي**، السنة ١٨، العدد ٢٠٦ (نيسان/ابريل ١٩٩٦)، ص ٤ ـ ٢٢.

أمر تداول السلطة، في معظم الأقطار العربية، محتكر بيد فئة حاكمة. . . وهذا مما يؤدي إلى عدم مصداقية معظم الدساتير العربية»[٨].

٢ ـ آليات الإلزام

أمام هذا الإخلال بالمواثيق الدولية، وأمام تفاقم الانتهاك للحقوق والحريات في شطر عريض من العالم، فكر فقهاء القانون الدولي في وضع آليات قانونية تملك أهلية الإلزام، لحمل السلط الوطنية على احترام تعهداتها الدولية ولحفزها على رعاية حريات رعاياها وحقوقهم، فأوصى هؤلاء الفقهاء بإنشاء لجان مختصة ومحاكم دولية وإقليمية تكوّن طرفاً محايداً تحتكم إليه الحكومات وترتضيه واسطة بينها وبين رعاياها، وتكون عوناً على إشاعة قيم العدل والحرية والمساواة في المجتمع الدولي وإرساء العمل بها في حياة البشر. كما تعين هذه اللجان والمحاكم على تجاوز ما بين الأنظمة الحاكمة من تباين في المرجعيات المذهبية لفهم الحقوق والواجبات. فقد كان شطر كبير من دول العالم الاشتراكي يولي عناية كبرى وأولوية أصلية للحقوق الاجتماعية والاقتصادية على حساب الحقوق السياسية، ويعتبر حقوق المجتمع في الأمن والتنمية والتقدم الصناعي، وفي العمل والسكن والرعاية الصحية، حقوقاً مقدمة في المنزلة على حقوق الفرد في حرية الرأي والتعبير والعقيدة وفي حق المشاركة السياسية.

ونعلم مما نشاهده في هذه العقود الأخيرة من القرن أن مجلس الأمن التابع لمنظمة الأمم المتحدة، أصبح أداة كبرى على المستوى الدولي للتعديل والردع باسم الشرعية الدولية، يملك باسمها «حق التدخل» في شؤون الدولة عند قيام حرب أو خلاف بين بعض أطراف المجتمع الدولي. وقد حصل ذلك في جهات مختلفة من العالم، ولا يزال هذا التدخل جارياً بين ولايات من دولة يوغوسلافيا السابقة، وأصبح مجلس الأمن يخوّل لنفسه حق التدخل في الشؤون الوطنية لإحدى الدول الأعضاء، لقمع فتنة أو لردع ثورة ضد النظام القائم. وقد وقع مثل ذلك في الصومال، ويجري في أماكن أخرى يأخذ فيها المجلس المبادرة باسم حقوق الإنسان أفراداً وجماعات، ويرسل القوات العسكرية وينفق عليها من أموال المجموعة الأممية. لا يزال حق التدخل في الشؤون الخاصة للدول الأعضاء من جانب المؤسسات الدولية، محل تنازع وجدال بين فقهاء القانون الدولي. ذلك أن الشرعية الدولية التي

---

(٨) رعد عبودي بطرس، «أزمة المشاركة السياسية وقضية حقوق الإنسان في الوطن العربي،» **المستقبل العربي**، السنة ١٨، العدد ٢٠٦ (نيسان/ ابريل ١٩٩٦)، ص ٢٣ ـ ٣٦.

يستند إليها هذا التدخل، زيادة على كونها تتضارب مع شرعية السيادة الوطنية، تنذر بأن تصبح مؤاتية لمشاغبة الأنظمة المنعوتة بطابع الاحتجاجية أو المهددة لمصالح بعض الدول المهيمنة على مجلس الأمن.

ثم إن قرارات هذا المجلس قد تكون مبنية على تهمة من جانب واحد لا تتوفر فيها مستندات كافية للإدانة، بل قد تصدر هذه القرارات عن مبادرة مزاجية من إحدى الدول الكبرى لحفظ مصالحها الاقليمية. ثم ان تركيب مجلس الأمن نفسه، لا يستجيب لمبدأ الأغلبية، ولا تصدر قراراته عن تصويت حر، تتساوى فيه أصوات الدول الأعضاء، بما هو معلوم من امتياز بعض هذه الدول بحق الاعتراض المعطل لقرارات المجلس. ونعلم في وطننا العربي أن رعاية حقوق الإنسان من جانب مجلس الأمن هي رعاية انتقائية، لم تشمل إلى اليوم حقوق الشعب العربي في فلسطين وفي جنوب لبنان وهضبة الجولان السورية، وقد ظل هذا الشعب منذ عشرات السنين يقاسي من ظلم إسرائيل وانتهاكاتها المتكررة للحقوق والحريات، على رغم قرارات الإدانة المتعددة الصادرة عن منظمة الأمم المتحدة. وآخر شاهد على ذلك ما حدث منذ أسابيع قليلة من مجازر في لبنان بسبب القصف الوحشي الذي ارتكبته القوات الإسرائيلية. وان في سجلات المنظمة وفروعها مواثيق وأحكاماً وقرارات عديدة لرعاية حقوق الأقليات ولاحترام حقوق العمال والأطفال والأسرة، وتشهد الأدبيات السياسية الصادرة في أوروبا نفسها أنها حقوق معطلة في شأن الجاليات العربية والمسلمة من أتراك وباكستانيين ومن مغاربة وسنغاليين وماليين العاملين في السوق الأوروبية. وهي جميعاً عرضة للتمييز العنصري ولجحد الحقوق المشروعة من جانب دول ديمقراطية مثل ألمانيا وأنكلترا وفرنسا وبلجيكا وغيرها... يقول محمد عابد الجابري في كتابه **الديمقراطية وحقوق الإنسان**: «هناك ظاهرتان على الأقل ترافقان خطاب حقوق الإنسان في الظرف الراهن: ظاهرة توظيف هذا الشعار كسلاح ايديولوجي ضد الخصم، وهذا ما يقوم به الإعلام الأمريكي والأوروبي..»[٩]. وقد بات هذا السلاح بما يتجند له من مؤسسات دولية موظفاً بصورة علنية لخدمة المصالح الاقتصادية والعسكرية لدول المعسكر الغربي.

٣ ـ المنطق الذرائعي

إن في أوطاننا العربية ـ كما في غيرها من جهات المعمورة ـ أنظمة عديدة تعمد قصداً إلى تعطيل الممارسة، من جانب مواطنيها، لبعض حقوقهم المدنية،

---

(٩) الجابري، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، ص ١٤١.

وللكثير من حرياتهم السياسية، ويتسلط هذا الحظر بالدرجة الأولى على حرية التعبير والرأي وعلى حرية الصحافة والنشر وتداول المنشورات، وعلى حق تكوين الأحزاب السياسية وحرية الاجتماع. وقد يشمل الحظر أحياناً حرية التنقل والسفر..

وتتعلل هذه الأنظمة، لتبرير هذا السلوك بأنه تعطيل استثنائي إلى أجل محدود، لخدمة مصلحة عامة يعطيها المجتمع أولوية كبرى على ما سواها من مصالح، وأن ذلك الاستثناء من القاعدة هو من باب الضرورة التي قد توجب حظر المباح. وهو من جنس ما يعرف عند أنظمة الديمقراطية الشعبية بـ «الخرق المشروع لحقوق الإنسان» وبمقولة «الاعتقال السياسي المشروع». بدأ هذا الاستثناء غداة الاستقلال الوطني ولم يزل إلى اليوم معتمداً في التعامل بين الحاكمين والمحكومين في الكثير من البلاد الإسلامية، رغم طول المدة المنقضية وتعاقب الأجيال، ورغم تطور الأوضاع في المحيط السياسي، الداخلي والخارجي. نقتصر في توضيح هذا السلوك، على ثلاثة مبررات، لم تزل تتردّد في الخطاب السياسي في أوطاننا، وبخاصة من جانب الأحزاب الحاكمة، ونعني بها ذريعة النضج السياسي في عامة الأوساط الشعبية، لا في مستوى النخبة وحدها، ثم ذريعة الوحدة الوطنية وهاجس العداوات العشائرية والطائفية والخلافات السياسية، وأخيراً ذريعة التنمية الاقتصادية والاجتماعية وما تتطلبه من تجاوز حرب الطبقات وتنافر المصالح.

أ ـ ذريعة النضج السياسي

الديمقراطية، بوصفها اللفظ الجامع لحقوق الإنسان وحرياته، الدالّ على نظام الحكم، الضامن لممارستها، هي في أوطاننا العربية، مكسب ثمين، حديث العهد، هشّ البنية، معقّد التركيب، يتأتى ثمنها من النضال الطويل الذي خاضته الجماهير الشعبية، ولا تزال تخوضه في سبيلها، بما يستوجبه هذا النضال من تضحيات. وتعزى هشاشة بنيتها إلى حداثة عهدنا بها، وإلى قيامها في بيئة جديدة لم تبلغ فيها درجة كافية من التأقلم مع خصائصها. والديمقراطية معقدة التركيب، لأن مضامينها متعدّدة، شاملة لمجالات مختلفة من حقوق الأفراد والجماعات، في ما بين الإنسان وضميره، وفي ما بين النّاس بعضهم إلى بعضهم الآخر، وفي ما بين المحكومين والحاكمين. ولقد تصنّفت الديمقراطية في الواقع التاريخي أصنافاً مختلفة، من ديمقراطية سياسية وأخرى اجتماعية، واقترنت بالعلمانية عند قوم، وبالمرجعية الدينية عند أقوام آخرين. وأكبر آيات تعقيدها وأخطرها شأناً مترتب عما تعنيه الديمقراطية من نوعية نظام الحكم وخصوصية علاقة المجتمع بالدولة. غير أن الديمقراطية لا تعني هذا فحسب، ولا يقف مضمونها عند الإطار السياسي من شكل نظام الحكم

ومن توفّر المؤسسات الدينية، كالمجالس النّيابية والبلدية والقروية، ومن قيام الأحزاب السياسية والتنظيمات العمالية والمهنية، بل إن لها، من وراء ذلك، مضموناً أخلاقياً، يستمدّ مرجعيته من منظومة المبادئ والقيم المشتركة، يصدر عنها سلوك الأفراد والجماعات، ويحكم نوعية تصرفهم في هذا المكسب الثمين، وكيفية تعاملهم مع المؤسسات. من أجل ذلك يتحدّث المفكرون السياسيون عن «ثقافة» ديمقراطية، وعن «بيئة» ديمقراطية.

وتذهب النخب السياسية في أوطاننا إلى القول بوجوب صيانة هذا الكنز الغالي من أن يقع بين أيدي العابثين والرّعاع الأميين، أو تحت تصرّف السذج والسفهاء الغافلين، فيزيّفون قيمته، ويفسدون معدنه، ويزيغون به عن مقاصده، فيخسرون ويتأجّل موعد الديمقراطية الحق. ويرى رجال الحكم أنّ ممارسة الديمقراطية تقتضي توفّر شرط الأهلية قبل الترشح لها، وأن الأهلية هي وليدة النضج السياسي. ويستند القول بإرجاء موعد الممارسة الديمقراطية حتى استكمال النضج في الجماهير الشعبية وتوفر الأهلية، إلى إخفاق بعض التجارب السياسية، وما آلت إليه الحقوق والحريات من انتكاس، بسبب سوء التصرف، ومن جراء سفاهة المتصرفين.

يحتاج مثل هذا النمط من التفكير إلى بيان ما به يحصل النضج السياسي، ويكسب الشعب بفضله أهلية المباشرة لحقوقه والتمتع بحرياته، وكيف له بإدراك هذه المراتب من الرشد، إذا ظل معزولاً عن التجربة، ممنوعاً من الممارسة؟ الواقع أن «نضج الشعب للديمقراطية لا يمكن أن يتحقّق إلا من خلال ممارسة الديمقراطية»، كما يقول محمد عابد الجابري[١٠]. وان القول بغير هذا وهم، يصدر عن الإيمان بأن الواقع البشري شطران منفصلان، خير محض لا يخالطه شر، وجنّة للصلاح والفضيلة، بمعزل عن جحيم للفساد والرذيلة، بينهما برزخ لا يلتقيان، ويخالف ذلك ما حققه مسكويه في كتاب **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**: «فإذا القوم الذين رأوا الفضيلة في الزهد وترك مخالطة الناس وتفردّوا عنهم... لا يحصل لهم شيء من الفضائل الإنسانية. وذلك أنّ من لم يخالط الناس ولم يساكنهم في المدن لا تظهر فيه العفّة ولا الجدّة ولا العدالة، بل تصير قواه وملكاته التي ركبت فيه باطلة... وليست الفضائل إعداماً، بل هي أفعال وأعمال تظهر عند مشاركة الناس ومساكنتهم وفي المعاملات وضروب الاجتماعات»[١١].

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

(١١) أبو علي أحمد بن محمد مسكويه، **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**، ص ٤٩.

ب ـ ذريعة الوحدة الوطنية

كانت النخب السياسية المسؤولة عن قيادة الكفاح التحريري ترى أن ممارسة الحرية في ميادين الرأي والتعبير مضيعة للوحدة، ومدعاة لتصدع صف القوى الوطنية ولتشتت الكلمة. وقد كانت الوحدة هي السلاح الأساسي زمن النّضال الوطني، وأصبحت العدّة الكبرى في بناء الدولة بعد الاستقلال. وقد تكون ممارسة الحرية في مجتمع قريب العهد بنظام العشائر مدعاة لانتعاش النزعات العشائرية والفروق الطائفية. وقد تسفر حرية الانتخابات عن قيام مجالس نيابية فاقدة لشمولية التمثيل الوطني، ومبنية على خريطة الانقسامات الاجتماعية الموروثة، تتغلب فيها رعاية المصالح الفرعية والجهوية على المصلحة الوطنية المشتركة. من أجل ذلك تتذرع النخب الوطنية في الحزب الحاكم وفي دوائر السلطة، بواجب الحفاظ على الوحدة، فتعمد إلى تعطيل العديد من الحريات السياسية، وفي مقدمتها حرية الرأي وتكوين الأحزاب السياسية وإصدار الصحف المعبرة عنها. ولعلّ الخوف من التصدّع الاجتماعي وافتراق الكلمة هو الذي يبرّر ما ورد في الفصلين ٣٧ و٣٨ من أنموذج **الدستور الإسلامي** لمصطفى كمال وصفي من حظر إنشاء الفرق الدينية وحظر تكوين «الأحزاب السياسية الوضعية».

ودلّت التجارب في العديد من الأقطار العربية المستقلة بأن هذا الكنز النفيس، كنز الوحدة الوطنية، لم يصمد طويلاً في وجه التحولات الاجتماعية، والنزعات الاستقلالية، وأن كثيراً من أحزاب المعارضة تولّدت بالانشقاق عن الحزب المركزي المستأثر بالحكم، مثلما حصل ذلك في تونس بالنسبة إلى الحزب الحر الدستوري، وفي المغرب بالنسبة إلى حزب الاستقلال، ويحصل اليوم في الجزائر بالنسبة لجبهة التحرير الوطني. وإن السبب الرئيسي لهذا التصدع هو فقدان أهلية الحوار وحرية الرأي، داخل الحزب الواحد، وتحجّر البنية الهيكلية، واحتكار القيادات «التاريخية» لمقاليد الحزب والدولة على مدى الحياة. كل ذلك باسم الوحدة الوطنية وبقصد صيانتها، بمعزل عن رياح التجرية وانزلاقات الممارسة، وغوايات الحرية.

تعدّدت الدراسات في العقود الأخيرة لبحث العلاقة بين الوحدة القومية العربية والإسلامية، وممارسة الحريات والتمتع بالحقوق من جانب الشريحة العريضة من الجماهير الشعبية. ويكاد يجمع المحللون على أن هذا التمتع وتلك الممارسة شرطان واجبان لبناء الوحدة، وإن إقصاء الشعوب عن المشاركة في صنع القرارات المصيرية، وإلجام الضمائر عن الإفصاح، وتكميم الأفواه عن التعبير الحرّ، هما من أكبر العراقيل المحبطة لبناء المستقبل المشترك على صعيد الأمة: «إن غيبة دولة الوحدة نقص في كفاءة الديمقراطية كأسلوب لحلّ المشكلات الاجتماعية في كل دولة اقليمية

على حدة، وفيها جميعاً دون استثناء، ذلك لأنها تقصر المساهمة في معرفة المشكلات وحلولها والعمل تحقيقاً لها، على جزء من الشعب العربي، فتحرمه من ناحية، من مساهمة باقي الشعب العربي خارج دولته، في اكتشاف الحلول الصحيحة لمشكلاته. .»[١٢]. واتّضح من خلال مساهمات سبعين مفكراً عربياً في هذه الندوة أنّ العلاقة بين الديمقراطية والوحدة علاقة دور وتسلسل. فلا أمل في وحدة بين شعوب مهمّشة مقهورة، شبيهة بـ«قطعان تحشد كالأغنام»، لا تمتلك الإرادة الحرة، ولا تتمتع بحرية الرأي والتعبير. ثم إن الديمقراطية لا يتسنّى بناؤها داخل كل وطن عربي، وعلى مستوى المجتمع الشامل، إلا إذا توفّرت له الوحدة، وجاوز ضعف التشرذم، وحقق بين قواه البشرية قدراً وقسطاً من التضامن، وقام بتوظيف موارده الاقتصادية وبتسخير طاقاته المالية على أساس الالتقاء بين المصالح والتشارك في الأهداف والتعاون لمجابهة تحديات العصر، وانطلاقاً من اليقين المشترك بأن مشكلات الأمة العربية الإسلامية هي، في عامة أنحاء الوطن، مشكلات متشابهة، في مضامينها الفكرية والاجتماعية والاقتصادية، وهي على قدرٍ واحد من الأهمية والتأكّد، وأنّها ترتهن المستقبل القريب للدول العربية الإسلامية، في علاقاتها الدولية، وفي منزلتها بين الأمم.

ج ـ ذريعة التنمية الاقتصادية والاجتماعية

يتذرع المعطلون للحقوق والحريات بالتنمية الاقتصادية والاجتماعية، باعتبارها ضرورةً وأولوية لفائدة الجماهير الشعبية، وفريضةً متأكدة على السلط الحاكمة، توفر للمواطنين حاجاتهم الأساسية من غذاء وسكن وعلاج ومن عمل وتعليم، وهي حاجات تتنزّل، في ترتيب الحقوق قبل غيرها، مثل الحقوق السياسية. ويذكرون أنّ التنمية المنشودة لا تنحصر في المعطيات الكميّة لزيادة المنتوجات ولا في تعظيم الناتج الإجمالي الوطني، بل تشمل الجوانب الاجتماعية والثقافية، فتسعى إلى توفير فرص الشغل وإلى توسيع قاعدة العمل وتقليص البطالة، وتعمل التنمية على حماية القدرة الشرائية للشرائح الضعيفة من المجتمع، وتضع برامج عريضة لضمان السكن اللائق، ولتيسير أسباب الوقاية الصحية، وتنفق بسخاء على مقاومة الأمية وعلى نشر التعليم العمومي. . . وبمثل هذه السياسة الإنمائية، يمكن بناء مجتمع إنساني أقرب إلى التوازن والوسطية، وأبعد عن الاختلالات الطبقية وأقدر على التطور الذاتي، وأكثر

(١٢) عصمت سيف الدولة، «الديمقراطية والوحدة العربية،» ورقة قدمت إلى: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨٤)، ص ٨٠٢.

أهلية للتمتع بالحقوق ولممارسة الحريات، ممارسة رشيدة معتدلة. ثم يرون أنه لا بدّ، لتحقيق هذه الأهداف الجليلة، من تسخير كل القوى ومن تجنيد جميع الطاقات الوطنية، ولو أدّى هذا الاستنفار إلى تعطيل بعض الحقوق، مثل حق الإضراب عن العمل، وحقّ الاجتماع والنقد والاحتجاج، ومثل الحق في بعض الامتيازات القانونية... والواقع أن الحقوق السياسية تكون أولى ضحايا هذه النظرية التنموية. فلا معنى، في رأيهم، لحرية مع الفقر، ولا لحقوق يعجز السواد الأكبر من الناس عن ممارستها، بسبب الأمّية والجوع والحرمان، وينفرد بالتمتع بها نفرٌ قليل من المتعلمين والموسرين... لذلك يتحتّم إعطاءُ الأولوية الكبرى لأهداف التنمية. ويجوز في سبيل ذلك إرجاء تمكين المواطنين من بعض حقوقهم المشروعة. وقد أخذ بهذه الطريقة أقوام غيرنا، عقب الحرب الكونية الثانية، وما خلفته بأوطانهم من خرابات ودمار. فاعطوا لإعادة البناء ولتجديد الكفاءة الصناعية أولويةٌ مطلقة، وسكتوا عن المطالبة بحقوقهم الشرعية.

جاء في كتاب شارل عيساوي، بعنوان **الجذور الاقتصادية والاجتماعية للديمقراطية بالشرق الأوسط** قوله: «إن لم يزدد الدخل الفردي في الشرق الأوسط إلى الضعفين أو الثلاثة أضعاف مما هو عليه الآن، فإن الجماهير ستبقى مشغولة بحاجاتها اليومية. وسوف تتابع اللحاق بكل قائد ديماغوجي يعدها بالتسهيل عن أمورها»[١٣].

تلك هي بعض مبررات السياسة الذرائعية التي سار على تطبيقها أصناف عديدون من الحاكمين في أوطاننا العربية عقب الاستقلال. ولعامة الكتّاب السياسيين مطاعن عديدة عليها، نقتطف منها قول نادر فرجاني: «... إن المشاركة الفاعلة في تسيير شؤون المجتمع، والمشاركة العادلة في ثمار النشاط الاجتماعي الاقتصادي هي أيضاً شروط للتنمية، التي تعني إنشاء بنيان اجتماعي اقتصادي إنساني كفء ومتطور»[١٤].

ولا شك في أن استنفار جماهير واعية تتّصف بالاقتناع والتطوّع، أنفع وأجدى، في مجهود التنمية، من تسخير رعاع منقادين، يخفون من الاحتراز ما لا يبدون، خوفاً وطمعاً. ولا يتسخر لهذا الجُهد إلا قوم مسؤولون، ولا تحمل

(١٣) شارل عيساوي، **الجذور الاقتصادية والاجتماعية للديمقراطية بالشرق الأوسط**، ص ٣٢.

(١٤) انظر تعقيب نادر فرجاني على بحث: بسام الطيبي، «البناء الاقتصادي الاجتماعي للديمقراطية،» ورقة قدّمت إلى: **الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ص ٩٥.

المسؤولية مع الجهل وفقدان الحوافز. ثم إن المشاركة الواعية عنوان على الاقتدار، وقد يكون فيها إثراء للبرامج التنموية، وبخاصة في ما يتعلق بالأولويات الجهوية والقطاعية بين المشاريع.

الحقيقة أن هذه الذرائع كلها، وغيرها مما لم نتعرض له، كخطر القوى الأجنبية المناوئة للدولة، إنما هي تعلة يتعلل بها أفراد النخب المستأثرة بالحكم السياسي أو بالتفوق الاقتصادي، لتعطيل الحقوق والحريات دون جحدها أو إنكارها من حيث المبدأ. يقول محمد عابد الجابري: «وهكذا أجّلت الديمقراطية في الوطن العربي، طوال الخمسينيات والستينيات والسبعينيات، بدافع إعطاء الأولوية للقضية الوطنية تارةً، ولمسألة التنمية حيناً، وللقضية القومية حيناً آخر. وفي جميع الأحوال، كان الحزب الوحيد أو التعدّدية الشكلية مع الانتخابات الصورية أو «العصبية الغالبة»، بتعبير ابن خلدون، هي الأسس التي ظل يقوم عليها الحكم في الوطن العربي، منذ قيام الدولة الحديثة»[١٥].

د ـ الحل الإسلامي في باب الالتزام

يتمتع الإنسان في نظام الحكم الإسلامي، بحصانة ربانية، تضمن لحقوقه حرمةً ومنعةً، وتجعل ممارستها في مأمن من تقلّبات الأنظمة الحاكمة ومن عبث الحاكمين. وهي حصانة متأتية من المرجعية الدينية لهذه الحقوق، منجرة للإنسان عما خصّه الله به من التكريم، ومرتبطة بما حمله إياه من أمانة الاستخلاف؛ ينبني أصل القانون على مبدأ الحكم بما أنزل الله، وبه صدر الأمر للرسول ﷺ. وفي الآية ٤٨ من سورة المائدة ﴿. . . **فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق**﴾. ويتساوى أمام الحكم الإلهي، الحاكم والمحكوم، بما هما متساويان في العبودية. وعلى المكلّف بالسلطة واجب اتباع العدل، كما نصت عليه الآية ٥٨ من سورة النساء ﴿**وإذا حكمتم بين الناس، أن تحكموا بالعدل**﴾. وإنما يخضع الحاكم، في تصريف شؤون الرعية، إلى جلب المصلحة ودرء المفسدة، وذلك من القواعد الكلية في الشريعة. وطاعته من جانب المؤمنين مشروطة باتباعه لأحكام الشرع. فإذا حاد عنها كان الخروج عن طاعته حقاً وأصبحت مقاومة جوره واجباً، وفقاً للحديث الشريف: «من رأى منكم منكراً فليغيره. . .» وقد ساوى الرسول ﷺ في حديث آخر، بين الجهاد في سبيل الله وردع السلطان الجائر. فقال: «أفضل الجهاد عند الله كلمة حق عند سلطان جائر. . .».

---

(١٥) الجابري، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، ص ٩٤.

ثم إن ممارسة الحكم مربوطة بواجب المشورة، وهي أساس له، وفيها ضمان التزام الحاكمين بالحقوق. يقول توفيق الشاوي في كتابه **فقه الشورى والاستشارة**: «يوجب الإسلام الشورى في جميع نواحي الحياة. فلا يقتصر وجوبها على اختيار الحاكم وغير ذلك من الأمور السياسية، بل هي أساس العلاقات الاجتماعية، بما في ذلك العلاقات الاقتصادية والمالية والثقافية». ويرى محمد عابد الجابري في كتاب **الديمقراطية وحقوق الإنسان**[١٦] «ان الشورى في الإسلام واجبة على الحكام وحق للمحكومين، وأنها عقد يؤسس المجتمع وينظم العلاقة بين الناس والدولة...»؛ ليس لحكام المسلمين، بإزاء كل هذه القيود، أن يتصرفوا بأهوائهم، فيمنعوا عن الناس حقوقهم ويعطلوا حرياتهم، متذرعين بمقاصد ظرفية لم يأتِ بها الشرع، ولا حق لهم أن يجتهدوا برأيهم في شأن نزل به نص قرآني أو ورد فيه حديث موثوق. وهم بامتثالهم للنص ووقوفهم عند الأوامر الربانية ملتزمون بالحقوق والحريات ولا حاجة للمجتمع إلى أن يلجأ إلى آليات مستحدثة لضمان هذا الالتزام.

ذلك من باب الحقائق النظرية، ونعلم أن الواقع المشهود في التاريخ العربي الإسلامي، للعلاقة بين الحاكمين والمحكومين، لم يقارب هذه الآفاق المثالية، إلا في فترات وجيزة ومناسبات قليلة، كانت من باب الومضات الاستثنائية في الحقبة الطويلة من الاستهتار بالحقوق ومن تعطيل الحريات والإبقاء على الأمية والسفاهة. وقد صادفت هذه النفحات الربانية فترات حمل فيها أمانة الحكم رجال مؤمنون يتحلون بالتقوى ويتحرون العدل ويخافون الله. روى يوسف القرضاوي جواب أحد الصالحين، وقد سئل عمّ به تستقيم شؤون المسلمين؟ فقال: «بأحد أمرين، إمّا أن يدخل الإيمان في قلوب الحاكمين، وإما أن يؤول الحكم بأيدي المؤمنين».

ثالثاً: المعوقات الكبرى

المواثيق والإعلانات إطار نظري، لا بد منها لضبط مدلول حقوق الإنسان المتأتية له من إرادة الخالق، الواجبة لذاته كإنسان، كرّمه الله بالعقل، وفضّله على كثير من المخلوقات، وشرّفه بالاستخلاف في الأرض. وهذه النصوص ضوابط واجبة، ولكنها غير كافية من ذات نفسها، ولا تملك أهلية الإلزام، في مجتمع بشري، تتناوب فيه على الإنسان نوازع الخير والشر، وتتقاسمه ميول الرشد والغواية، ويتردّد سلوكه بين الطاعة والعصيان. فإنها لا تقوم مدينة فاضلة، إذا كان يحكمها السفهاء ويسكنها المتخاذلون.

---

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٥٣.

رأينا أنّ كثرة الإخلال بالحقوق والتنكّر للمواثيق، دعت إلى إقامة آليات وطنية ودولية، تضمن التزام الناس، حكاماً ومحكومين، بنصوص الدساتير الوطنية والمواثيق الدولية. وأفادت التجارب القريبة ضعف الفاعلية الحاصلة من استخدام هذه الآليات، فوقع اللجوء إلى الإكراه وإلى التدخل في شؤون الشعوب الداخلية وإلى القفز فوق سيادة الدول، باسم الشرعية الدولية. ووقع تسخير المنتظم الدولي ومجلس الأمن في خدمة هذه السياسة. ولكن هذه الطريقة، في نظر فقهاء القانون الدولي، تبقى موصومة بالتناقض بين الشرعيتين الوطنية والأممية، وبالتجائها إلى الإكراه والقوة، وبفقدانها لسند القيم الأخلاقية، وبخاصة في باب العدل بين الأمم، وفي الوزن بميزان المساواة عند معاملة مختلف الأنظمة الجائرة. انّ من وراء الآليات والنصوص والمؤسسات سنداً متيناً من المبادئ والقيم، هي عدّة الإنسان وذخيرته في إقرار الحقوق والحريات، وفي تأسيس أهليته لاستحقاقها ولممارستها. وان افتقاد هذه القيم، أو فتور فعلها في الأنفس هو من أكبر المعوّقات لانتقال الحقوق من القوة إلى الفعل، ومن بطون المواثيق إلى واقع الممارسة. ولهذه الممارسة معوقات عديدة تحول دونها، نتعرض لها بما تظهر به في أوطاننا العربية الإسلامية، ونختصرها في صنفين: معوّقات من جانب الإدراك والوعي، ومعوقات من جانب التّصرف والممارسة.

١ ـ معوقات الإدراك والوعي

تشمل العوامل الذاتية والاجتماعية، التي تكون من صفات الفرد والمجموعة، في ظرف معينّ من حياته أو في فترة من تاريخها، وهي تجعل المواطن قاصراً عن إدراك حقوقه، محجوباً عن الإحاطة بها، أو زاهداً في المطالبة بها، مقلّلاً من شأنها، يائساً من الفوز بها. فهو إنسان معتلّ الإدراك، ضبابيّ المعرفة، ضيّق الهمّ وفاتر العزيمة.

أ ـ الأمية

الأمية من أكبر عوامل التأخّر في مختلف مجالات الحياة. وهي اليوم متفشيّة في مجتمعاتنا العربية بنسب عالية، لعلها من أرفع النّسب في العالم الثالث، أدناها ٢٥ بالمئة في الأردن، و٢٧ بالمئة في الإمارات، و٣٦ بالمئة في البحرين، و٤٨ بالمئة في كل من تونس والعراق والسودان، و٥٨ بالمئة في الجزائر و٦٠ بالمئة في المغرب وموريتانيا، وأعلاها ٦٨ بالمئة في اليمن، حسبما يستفاد من إحصاءات الجهاز العربي لمحو الأمية، التابع للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، بجامعة الدول العربية. وهذه الظاهرة هي من مخلّفات الاستعمار، بالنسبة إلى فئات الأعمار العالية، عند

بعض الشعوب، كشعوب المغرب العربي، ثم إنّ حكومات الاستقلال صرفت عنايتها إلى تعليم الأجيال الناشئة، ولم تخصص استثمارات مناسبة ولا عناية كافية لتعليم الكبار. فظلت الأمية منتشرة في طبقات الأعمار العالية من الذكور وفي عامة فئات الأعمار من الإناث.

كان من نتائج هذه الأوضاع بقاء أغلبية الكهول فاقدين للوعي السياسي بحقوقهم، فظلوا أتباعاً منقادين للأحزاب السياسية، ورعاعاً مطاوعين للحكام، بل ان جيلاً عريضاً من المواطنين العرب، ممن تقدّمت بهم السنّ، قد ألفوا حياة الانقياد والولاء، ولا يملكون من التربية السياسية ما يُبصرّهم بحقوقهم، ولا يرقى بهم إلى إدراك أنّ لهم على الحاكمين حقوقاً، وانّه بالإمكان قيام نظام سياسي بديل، يكون لهم فيه حقّ الخيار بين النخب الحاكمة، وحق المشاركة في إصدار القوانين وتسيير الشؤون العامة. وحتى في البلاد التي تقوم فيها مجالس نيابية منتخبة، فإن الأمية تفقد الممارسة السياسية جانباً كبيراً من جدواها، وتقعد بالمجالس عن الاضطلاع بدورها التشريعي عن جدارة واقتدار.

يذهب بعض علماء الاجتماع إلى القول بأن الاجتماعية السياسية لدى فئات عريضة من العرب المعاصرين، لا تزال محكومة بمشاعر الولاء لكل ذي سلطة، وهي متأصّلة في النفوس تأصّلاً يطمس النزعة الانفرادية، ويقلّل من الرغبة في الاختيار، ويزهّد في حمل مسؤولية الانفراد بالرأي، ويجنح إلى تفويض هذه المسؤولية للمجموعة المنظمة كالعشيرة أو «الصف».

ب ـ الأحزاب والتحزب

الأحزاب في الأدبيات السياسية جهاز مستحدث لتأطير الجماهير وتوجيههم، تعمل على تلقينهم مبادئ التربية السياسية وعلى ترشيد السلوك العام، «وعلى حشدها لإجراء تغييرات معينة في المجتمع والدولة» كما يقول إسماعيل صبري عبد الله. وإنّ، في جلسات خلايا الأحزاب، وفي مداولات مؤتمراتها تلقيناً لأخلاقيات الحوار، وتوجيهاً إلى قضايا المصلحة العامة، بقصد تصويب الحق واستبانته والانتصار له، وتسفيه الباطل والتنكّب عنه. وإن استجلاء المصلحة منوط بتبادل الرأي. وللأحزاب، في الجانب النظري، مزايا ثلاث كبرى في بث الثقافة السياسية بين عموم الأعضاء. فهي من جانب أول توطّد الناس على قبول الاختلاف بين الآراء، باعتبارها الوسيلة الفذة التي بها يصعد الرأي الشخصي إلى مرتبة الرأي المشترك، وينجلي الصواب من ثنايا الشبهات. ويتميّز الاختلاف في الرأي من الخلافات الشخصية، ويتدرب المواطن على معرفة الحد القسط الذي يخرج بالاختلاف من ميدان التعاون والاجتهاد المحمود، إلى متاهات الشقاق وتفرق الكلمة وتصدّع

الوحدة. ثم إن المزية الثانية المنتظرة من الانتماء الحزبي، هي الارتقاء بالآراء الصادرة عن شخص ما، إلى مرتبة الأفكار المنزّهة عن الأهواء والمجردة من طابع الشخصية. فالحق حق بمضمونه الذي يصوّبه العقل، لا بصدوره عن فكر الزعيم، ولا بإملائه من هيأة القيادة الحزبية. وهكذا يتعلّم المواطن، في صفوف الحزب، ملكة التنظير والتجريد، ويكتسب قدرة الاستقلال عن وثنية الزعامة الملهمة، ويتحرر من الاتباعية المميتة. تكمن المزية الثالثة في كون الأحزاب مدرسة للديمقراطية السياسية، وذلك في أمرين اثنين: ترشيح الأصلح لمسؤولية القيادة الحزبية، وتقديمه على الصديق والقريب، ثم تحري الصدق والأمانة في عمليات التصويت.

هذه الخصائص هي، مع الأسف، بعيدة عن واقع الأحزاب السياسية في المجتمعات العربية، بعد أن زاغت بها عن نهج الديمقراطية انحرافات متعددة، فقدت بسببها أهلية التربية السياسية القويمة، والقدرة على ترشيد الحياة العامة في أوطاننا، وعلى تطهير الممارسات. ولئن كانت الأحزاب الوطنية الكبرى قد انتهجت زمن الكفاح التحريري نهجاً مرضياً في التربية على الحوار وفي ترشيد سبل المناقشة وتكافح الآراء، فأفسحت المجال لارتقاء المناضلين الصادقين إلى مراتب القيادة، فإنها لم تلبث، غداة الاستقلال في بلاد المغرب العربي وفي بعض بلاد المشرق، أن فقدت هذه الخصال، وانغلقت في هيئاتها منابر الحوار الحرّ والنقاش النزيه، وتعطلت ملكة الاجتهاد. وانقلب الاختلاف في الرأي خروجاً عن الجماعة، ومروقاً من الوحدة، وتوهيناً للصف. وقامت الانتخابات، في مؤتمراتها على التزوير والمساومات، وأسفرت عن احتكار المسؤوليات بأيدي فئة معدودة من ذوي القربى والعشيرة، ومن الأتباع وأهل الولاء الشخصي، فتحجرت الهياكل، وانسدت مسالك الارتقاء في وجه الشباب، وانعقد الأمر على رأي الزعيم التاريخي الملهم، وباتت شؤون البلاد ومصالح العباد مرتهنة لاجتهاداته، موقوفة على قوله الفصل. هكذا قامت الحياة السياسية في كثير من أوطاننا، وخلال العقود الأربعة الماضية على الوحدانية، وحدانية الحزب الحاكم، حتى ولو قامت، بالانشقاق عنه، أحزاب معارضة، ووحدانية البنية الهيكلية داخل هذا الحزب، ووحدانية الزعامة الفذة، بالاعتماد على الشرعية التاريخية، فنتج من ذلك كله وحدانية الفكر السياسي، وما ينذر أن يصبح سلفية سياسية، أقصت كل مشاركة، ونبذت كل شورى، وعطلت أبواب الاجتهاد، وجنحت إلى تربية الناس على الاستقالة والاتباعية، بعنوان ما يسمى في لغة أحزابنا باسم «الانضباط».

بمثل هذه العقلية المتحجرة، لا تشكل الأحزاب بيئة مؤاتية لتوعية المواطن بحقوقه، وبخاصة إذا كانت ممارسة هذه الحقوق غير متناسبة مع النهج الرسمي

واختيارات سلطة الحكم. وان ما تشيعه هذه الأحزاب من نهج الولاء والاستقالة الفكرية لدى أتباعها، يشكل إحدى المعوقات الشديدة، الصارفة عن التبصّر، ويزداد التعويق قوة وانغلاقاً إذا كانت نسبة كبيرة من المواطنين أعضاء هذه الأحزاب، موصومين بوصمة الأمية.

ج ـ التعتيم الإعلامي

انعقد حول الإعلام، بمختلف وسائله المرئية والمسموعة، في مجالات جمع البيانات وتخزينها وتبادلها ونشرها، جانب متزايد من النشاط الاقتصادي ارتبطت بنُمّوه نسبة مهمة من الناتج الإجمالي الوطني في موازين المجتمعات، حتى أصبحت الأدبيات الاقتصادية تنعت عصرنا هذا بأنه عصر التنمية الإعلامية، بعد عصور التنمية الصناعية والزراعية والتجارية. وللإعلام في التربية الثقافية دور بارز يكاد يفوق ما سواه من وسائل تثقيف الإنسان المعاصر. وقد أصبح سلاحاً بعيد الفاعلية في الميدان السياسي لتوجيه الرأي العام، ولتلقينه من المعلومات والقيم، ما به يصبح مكيفاً ومهيئاً، وفقاً لمصالح معينة. وبالإعلام المهيمن ينقلب الإنسان سُخْرةً لقوى، قد لا يعلمها ولا يتبين مقاصدها، تنزل عليه من سماء الأقمار الصناعية بنماذج سلوكية، تؤثر فيه في ذوقه وعاداته الاستهلاكية، وحتى في اختياراته الفكرية.

وفي هذه الطواعية الفائقة لوسائل الإعلام إمكانيات متاحة لرجال الحكم ولنخب الأحزاب السياسية الحاكمة، بها يستطيعون التأثير في الرأي العام في أوسع شرائحه الوطنية. ونلاحظ، مع الأسف، أن استخدام السلط الحاكمة والنخب الحزبية في أوطاننا، لوسائل الإعلام، لا يتسخر دائماً، لترشيد الرأي العام، بل إن كثيراً من الأنظمة تعمد إلى تلهية الجماهير عن هذه الحقوق، بما تملأ به وسائل الإعلام الوطنية من برامج رياضية ومن مسلسلات ترفيهية، وبما يضاهيها من أشرطة مستوردة، يتواصل بثها ساعات طويلة من النهار وشطراً من الليل. ويمكن القول مع العديد من الناقدين النزهاء إن السياسة الإعلامية المتوخاة في أوطاننا العربية، ليست اليوم مؤهلة للتبشير، في الأجل القريب، بقيام ديمقراطية الحريات والحقوق. وإنها على العكس من ذلك، تعمل جاهدة على تأجيل هذا الموعد المرتقب، قدر الإمكان. وزيادة على تغليب البرامج الترفيهية على المواد التكوينية وعلى التربية الثقافية، تعمد سياسة الإعلام إلى طريقة الانتقاء المقصود بين مضامين المادة الإعلامية، بحيث لا يبلغ إلى علم المواطنين من شؤون بلادهم ومن أخبار العالم، إلا ما يحمل على الرضا بالأوضاع القائمة، ويصرف عن التطلع إلى تغييرها، وعن بواعث الإقدام على نقدها.

د ـ الإحباط وفتور الحوافز

تفشت في طبقات واسعة من المجتمع العربي المعاصر، ظاهرة الزهد في الحقوق، وفتور العزائم في طلبها، وقعود الهمة عن السعي لممارستها، والاستقالة دون الدفاع عنها. ومن ذلك أن المواطن الواعي لا ينشط لممارسة حق الاقتراع في حملة انتخابية يعلم أن نتائجها مقررة مسبقاً، إما لأن التصويت لا يخرج عن مترشح وحيد، لا منافس له في الساحة، وبيده مقاليد الأمور ومفاتيح صناديق الاقتراع، ويستأثر وحده دون سواه بوسائل الإعلام والدعاية، أو لأن الحزب حزب واحد، أو حزب مهيمن على الحياة السياسية بانتسابه إلى سلطة الحكم، أو لأن السلط الإدارية المركزية والجهوية موالية لمرشحي هذا الحزب، أو هي لا تملك أن تفسح المجال للمنافسين من أحزاب المعارضة أو من المستقلين عن السلطة.

وقد يزهد المواطن في الاختيار بين قائمات لا يتميز أفرادها ببرنامج واضح، ولا بصفات أخلاقية أو علمية مشهود بها، ولا بوجاهة محمودة بين الناس، وقد أيقن بفوز هؤلاء المرشحين لمجرد انتمائهم إلى الحزب الحاكم أو لولائهم لصاحب السلطة، أو لقدرتهم المالية على شراء الأصوات وتقديم رشى انتخابية إلى الأحزاب.

خصص حسنين توفيق إبراهيم، مدرّس العلوم السياسية بجامعة القاهرة، بحثاً عن الانتخابات البرلمانية في مصر عام ١٩٩٥، فلاحظ «أن الانتخابات، على الرغم من مشاركة أربعة عشر حزباً سياسياً، لم تشهد تنافساً حقيقياً بين برامج وأفكار وطروحات سياسية من أجل تحقيق الصالح العام، بل طغى عليها أسلوب التنافس أو بالأحرى التناحر بين المرشحين، استناداً إلى أسس وتقسيمات جهوية وقبلية وعائلية وشخصية. . . ومن المفارقات أن التنظيمات السياسية الحديثة ـ متمثلة في الأحزاب التي خاضت الانتخابات ـ قد ساهمت في اذكاء الروح القبلية والعائلية، المرتبطة بالتنافس الانتخابي، عندما اختارت مرشحيها في العديد من الدوائر، استناداً إلى اعتبارات وتوازنات مرتبطة بالتكوينات والانقسامات الأولية في المجتمع. . .»(١٧). من أجل ذلك تتفشى في بعض أوطاننا ظاهرة الإمساك عن الاقتراع، وتنحطّ نسبة المشاركة إلى مراتب متدنية، تدل على أن الناخبين قد فقدوا الثقة في نزاهة المشرفين على الانتخابات وارتابوا في أهلية المرشحين لخدمة الصالح العام.

يفترض إقبال المواطنين على ممارسة حقوقهم السياسية شروطاً متعددة، أهمها:

ـ الإيمان بهذه الحقوق إيماناً قائماً على العلم بمضامينها، وعلى التسليم

(١٧) إبراهيم، «الانتخابات البرلمانية في مصر (عام ١٩٩٥): العنف الانتخابي وثقافة العنف،» ص ٨.

بشرعيتها لدى مختلف عناصر المجتمع المدني.

ـ الاطمئنان إلى صدق السلط الحاكمة في الإقرار بها والالتزام برعايتها، وفي تنظيم ممارستها بمنطق الاحترام والنزاهة.

ـ التعويل على آليات قانونية لتقويم الاختلال ولردع الانتهاك، والاطمئنان إلى فاعلية هذه الآليات ونزاهتها وحيادها، بالقياس إلى السلطة والأحزاب المتنافسة.

فإذا انتفت هذه الشروط من الحياة السياسية، وقام الشك مقام الاطمئنان، وناب الغش والتزوير عن الأمانة والإخلاص، زهد الناس في حقوقهم، واعتبروها حقوقاً وهمية، فتخلوا عن ممارستها وتركوا المبادرة للدفاع عنها، وركنوا إلى الاستقالة من المشاركة في الحياة العامة لبلادهم، وفسحوا مجال هذه المشاركة للانتهازيين، وللصنائع المسخرين، ولأرباب المصالح الفردية. يرى حسنين توفيق إبراهيم في بحثه عن الانتخابات البرلمانية في مصر عام ١٩٩٥، «أن نصف إجمالي عدد الناخبين المقيدين في الجداول الانتخابية، أي نحو عشرة ملايين ناخب، لم يشاركوا في الانتخابات، لاعتبارات تتعلق بعدم الثقة في العملية الانتخابية، أو لأسباب تتعلق بشيوع قيم القدرية والتواكل والسلبية. أما الذين شاركوا في الانتخابات، وغالبيتهم من الطبقات والشرائح الأقل تعليماً، والأقل وعياً من الناحية السياسية... فقد غلب على سلوك قطاعات منهم، التعصب والتشايع للمرشحين طبقاً للانتماءات القبلية والعائلية والجهوية، وغلب على سلوك قطاعات أخرى التعصب للمرشحين طبقاً لقوتهم المالية وسماتهم الشخصية ومناصبهم المهنية...».

اختصرنا في هذه العناصر الأربعة ما سميناه معوقات الإدراك والوعي، فيما يكون للمواطن من غياب الإدراك لحقوقه، بسبب الأمية، أو بسبب هيمنة الايديولوجيات الحزبية على قنوات التصور وعلى حرية الاختيار، ثم بسبب ما لوسائل الإعلام من إمكانيات متاحة لمن يروم السطو على الضمائر، ويقصد إلى تكييف الأفكار وتوجيه الممارسة السياسية، وتتعلق معوقات الوعي أخيراً باختلال الأخلاقيات السياسية اختلالاً يزهّد المواطنين في ممارسة حقوقهم، ويضطرهم إلى الاستقالة عن تغيير المنكر وإلى تفويض الأمر إلى الله.

٢ ـ معوقات الممارسة

وتشمل ما قد يعرض في الحياة العامة من عوامل موضوعية مسلطة على المواطن بسبب خضوعه لنظام من أنظمة الاستثناء في الحكم، كالنظام العسكري أو نظام الأحكام العرفية وحالة الطوارئ، أو بسبب انتمائه إلى نظام اجتماعي موصوم

باختلال البنية الاجتماعية أو بالتفاوت الكبير بين الطبقات الاقتصادية، أو بسبب انخرام أوضاع الأمن والتسلط المفرط للإدارة، وانحياز هيكل القضاء وتبعيته للسلطة التنفيذية. وقد يعيش المواطن في مجتمع زاغت مرجعيته الثقافية، وتوزعت بين النزعات المستوردة، وتباينت فيه مفاهيم الحريات وأولويات الحقوق. فتتغلب على الثقافة وثنية الأنماط الشائعة، وتهيمن على التفكير، حتى في تصور الإنسان العربي لذاته، وفي استقرائه لتاريخه، وفي حكمه على خصائص الحضارة العربية الإسلامية.

أ ـ أنظمة الاستثناء في الحكم

ونعني بها الحكم العسكري، والأحكام العرفية وحالة الطوارئ، وهي حالات تلجأ إليها أنظمة الحكم، في ظروف تاريخية معينة، وتكتسي مبدئياً طابع الاستثناء والزمنية الموقوتة، ولا يقع الالتجاء إليها إلا بقرار من المجالس النيابية، لضرورة طارئة ولمدة محدودة.

ينشأ الحكم العسكري من انقلاب يقوم به نفر معدود من الضباط، خارج أنظمة الجيش وبمعزل عن السلط المدنية، ويكتسي طابع المبادرة السرية، بقصد الإطاحة بنظام مدني أو عسكري سابق، منعوت بالخروج عن الشرعية الدستورية أو بالتنكر للقيم الأخلاقية، أو بسوء التصرف في الشؤون العامة. ويكون من أهداف جماعة الانقلاب، إعادة الحياة السياسية إلى جادة القانون، وتطهير السلوك العام من الانحرافات والظلم.

وتشهد التجارب المتعددة أنّ أهمّ القرارات التي تبادر بها السلطة العسكرية هي تعطيل الحياة النيابية وتضييق مجالات الحريات، وفي مقدمتها حرية الرأي والصحافة وحرية الاجتماع والتنقل... وقد يعمد النظام الجديد إلى هتك حقوق أخرى كحرمة البيوت والمراسلات والحياة الشخصية، باسم المحافظة على النظام الثوري والدفاع عنه من أعدائه المتربصين. وقد يلجأ هذا النظام إلى إشاعة الريبة في المجتمع وإلى نصب آليات الرقابة والتنصت، ويتخذ له طابوراً من أعوان التجسس والوشاية، ويبني بقاءه في الحكم على التخويف والإرهاب، لا على الولاء الصادق والبيعة التلقائية، ويؤول أمره إلى احتكار السلطة من جانب الزعيم الفذ والقائد الأوحد مع نفر قليل من بطانته، فلا تنتهي مدته بالتداول على السلطة أو إلى عودة الحكم بأيدي السلط المدنية، بل تنتهي بالافتكاك والاستيلاء، وكما بدأ يعود.

الأحكام العرفية: قد تقوم أسباب موضوعية وظروف طارئة مثل الحرب الجهوية والكونية، أو كحدوث فتنة داخل البلاد أو اضطرابات في بعض جهاتها، ينخرم معها الأمن، وتتعطل المواصلات. وقد يحدث من الكوارث الطبيعية كالزلازل

وانتشار الأوبئة، ما يجعل الدولة عاجزة عن مجابهة هذه الطوارئ بتطبيق القوانين العادية وبالاسترسال مع النسق الدستوري للحياة العامة، ويضطرها إلى فرض عراقيل على حرية التنقل داخل حدود الوطن وخارجه، وعلى حرية الاجتماع والاحتشاد في أماكن معينة، وعلى حرية نشر الأخبار وإشاعة البيانات عما يجري في البلاد. لجميع هذه الأسباب تلجأ الدولة إلى فرض أحكام عرفية، بها تتمكن من ممارسة صلاحيات استثنائية وسلطات خاصة، خارج القنوات القانونية والأحكام الدستورية التي تحكم هذه الممارسة.

المجلس النيابي: هو ـ من الوجهة النظرية ـ المرجع الذي يخول مثل هذه الصلاحيات للسلطة التنفيذية، ويتولى متابعة ممارستها، والمحاسبة على ما قد ينجر عنها من تجاوزات، وهو الذي يقرر مدة العمل بها، ويأخذ القرار في إنهائها وفي إعادة الحياة السياسية إلى الشرعية الدستورية. ذلك في باب المبادئ والنظريات. أما في ميدان الواقع الجاري في أوطاننا العربية، وفي غيرها من دول العالم الثالث، فإن السلطة التنفيذية تستأثر بالأحكام العرفية، خارج الحدود المعينة من جانب المجالس النيابية، وتمدّ في حالة الطوارئ زمناً أطول من الآجال المضروبة، وتفرض على المجتمع الوطني الرضى بمثل هذه الأوضاع، وتغذي فيه مشاعر الحذر والعداء تجاه أجواره أو نحو إخوته في القومية أو الدين، فتفقد حالة الطوارئ طابع الاستثناء بسبب طول المدة. وقد ينشأ في البلاد جيل جديد لم يشهد ممارسة الحقوق والتمتع بالحريات، ويعيش أعواماً طويلة في ظل نظام «يتغنّى بشعارات التغيير، ويُبشّر به، ولا يترجمه في واقع الحياة السياسية، ولا في إشباع الحاجيات الأساسية لعامة الناس».

وتحسباً لمثل هذه التجاوزات في العمل بنظام الأحكام العرفية، حرص فقهاء القانون الدولي، من أمثال **أحمد السنهوري**، في كتابه **مخالفة التشريع للدستور والانحراف في استعمال السلطة التشريعية** على ضمان دستورية الأحكام العرفية، بجعلها «تخضع لمبدأ المشروعية بخضوعها للدستور» واعتبروا «أن السلطان الواسع الذي يضعه نظام الأحكام العرفية في يد القائم على إجراء هذا النظام، يجب أن يقابله، من جهة أخرى، رقابة محكمة من القضاء، فيبقى النظام في حدوده الدستورية المشروعة»[(١٨)].

---

(١٨) حسين جيل، «حقوق الإنسان في الوطن العربي: المعوقات والممارسة،» ورقة قدّمت إلى: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية،** ص ٥٣٩.

ب ـ نظام الحكم

لا حرية ولا حقوق إلا في ظل نظام رشيد، يتمتع فيه الحكام بالشرعية الدستورية، ويمارسون الحكم داخل ضوابط المصلحة. فلا تنحصر سلطة الحكم بيد حاكم فرد، يستأثر بها على مدى العمر، بلا رقيب ولا حسيب، ولا يتداولها مع غيره، ولا يمارسها في ظل مؤسسات نيابية منتخبة، وبإزاء سلطة قضائية مستقلة، ورأي عام متبصّر، وصحافة حرة ناقدة. وسواء في باب الاعتبار النظري أو في باب التجربة والواقع، فإنّ ممارسة الحقوق والحريات الديمقراطية منوطة بنظام الحكم، متوقفة عليه في صلاحيته وفيما يقابله بأيدي المجتمع من مكوّنات السلطة المضادة. ولا شك في أن المعادلة الصعبة، في مجتمعاتنا العربية، هي التي بفضلها يتيسر بناء التوازن القسطاس بين السلطة الحاكمة، وما يتخذه المجتمع المدني من آليات قانونية، تحفظه من زيغ النفوذ ومن غوايات السلطة، وتحصّن ممارسة هذه السلطة بسياج الوقاية من الاستبداد والظلم، وتعين على ترشيد الحياة السياسية. ولا جدال في أن المجتمع الذي يخضع لحكام جائرين، لا يتمتع الناس فيه بحقوقهم ولا طمع لهم في ممارسة الحريات المشروعة، بل انّ تعطيل هذه الحريات وحظر تلك الحقوق هو العلامة الكبرى الأولى الدالة على جور النظام وحياده عن الدستور وعلى فقدانه للشرعية.

وقد تعتمد الدولة التي تعاني ضيق التبعية للخارج، على إحدى الدول الكبرى المصنعة في توفير الضروريات الأساسية لحاجيات البشر ولتجهيز المؤسسات ولتمويل الاستثمارات، ولترويج الفائض من الإنتاج. وتلك حال العديد من البلدان العربية، ومن بلدان الهامش، بالقياس إلى مراكز القوة الاقتصادية. وآية التبعية في تلك الدول المهمشة، أن متطلبات التنمية المستديمة، وأسباب الاستقرار الاجتماعي وجملة ما يُعرف، في الأدبيات الاقتصادية، باسم «كلفة الإنسان» تفوق بكثير الموارد الطبيعية المستغلّة، والاستثمارات المالية المتاحة والقدرات الوطنية الموظفة لتحقيق الاكتفاء الذاتي. بإزاء هذه الأعباء كلها، وما يدعو إليه توفير أسباب النهوض بها من الارتباط مع جهات أجنبية، وبالخصوص مع المؤسسات العالمية للتمويل، ومع الشركات الكبرى المتعددة الجنسية، لا تكون رعاية حقوق الإنسان وتوفير حرياته، في طليعة اهتمامات الدولة، بل قد تفرض عليها إحدى جهات التمويل أو بعض قوى السوق التجارية، سياسة داخلية معينة، تقتضي خوصصة المؤسسات وتحرير الأثمان ورفع الحواجز الجمركية، والكفّ عن دعم أثمان المواد الغذائية، وتقليص دور الدولة والقطاع العام في النشاط الاقتصادي. وقد دلّت الدراسات العديدة والتجارب المتكررة، أن لهذه السياسة ثمناً اجتماعياً، يتعارض مع الكثير من الحقوق المدنية،

كالحقّ في الشغل والحماية من البطالة، والحق في أجور ذات قيمة شرائية متماشية مع أثمان السوق. ودلت التجارب كذلك على أنّ الحجر المضروب على الحقوق المدنية، الاجتماعية والاقتصادية، لا يلبث أن يمتدّ إلى حجر مماثل على الحقوق السياسية، فتعمد السلطة إلى إرجاء التمتع بحق الإضراب من جانب العمال والطلبة، وإلى تضييق حرية الاجتماع والتظاهر، وإلى فرض الرقابة على الصحافة والنشر، وإلى تعطيل حرية الرأي والنقد. . .

ج ـ البنية الاجتماعية

يتألف العديد من مجتمعاتنا العربية من طبقات اقتصادية متباعدة، باعتبار نصيب كل واحدة من الدخل الوطني، وما يتوفر لها من أسباب العيش ووسائل الإنتاج. فتقوم البنية على اختلال التوازن بين أقلية غنية مترفة، وأكثرية فقيرة محرومة، وطبقة وسطى قليلة العدد ضعيفة الإمكانيات. ويترجم ذلك عن فجوة عريضة بين فئات المجتمع، وعن نسيج مهلهل بين مكوّنات المجموعة الوطنية. ويؤدي ذلك، في العديد من المجتمعات إلى فتور مشاعر التضامن وارتخاء حبل التواصل والائتلاف، واقتصار الحوار على المصالح المفرقة، وابتعاده عن القيم المشتركة وعوامل التأليف. ونحن لا نأخذ في الاعتبار، هاهنا، ما تنطوي عليه البنية الاجتماعية، في بلدان عربية عديدة، من وجود أقليات عرقية ولغوية ودينية، تعمل سلطة الأغلبية على إدماجها، بمحو خصائصها الذاتية، كما لا نأخذ في الاعتبار طائفة من المترفين، يعيشون في أوطانهم عيشة النازحين من البلاد الأوروبية، مقلوعين غرباء، ليس لهم من الانتماء الوطني إلا الحلول الجغرافي والاستفادة من الرزق.

ولا تتساوى هذه الطبقات في منزلتها السياسية ولا في علاقاتها بسلطة الحكم. وتتفاوت بينها، في ممارستها للحقوق والحريات وفهمها للشرعية الدستورية، وفي التزامها بالقانون؛ بعضها أجدر من بعضها الآخر وأكثر أهلية وأوسع قدرة. والمشاهد، في هذه الجغرافية الاجتماعية أن التحالف الموضوعي لا يلبث أن ينعقد بين فئة المترفين وبين أفراد السلطة وصنائعها، في المستويات الجهوية والمركزية. وان هذا التحالف يزداد متانة واتساعاً بتزايد رقعة القطاع الخاص وتقلّص القطاع العام، في النشاط الاقتصادي. ويترجم عن هذا التحالف ما تنفقه الشركات الرأسمالية من أموال على بعض الأحزاب السياسية ورجالاتها، خصوصاً عند خوض الحملات الانتخابية، مما تشهد به دراسة بعض الحالات في أوطاننا، وبعض الفضائح السياسية في دول غربية كفرنسا وإيطاليا والولايات المتحدة وغيرها. وليس ذلك الإنفاق من

باب الزكاة أو الصدقة، إنما هو من جنس الاستثمار في المصالح والمنافع، استثماراً يخرج عن ضوابط القانون في معظم الحالات، ويكون مدعاة للزجر وتدخّل السلطة القضائية.

إن الذي يمكن استخلاصه من هذه البنية الاجتماعية هو أن الحقوق والحريات الواجبة للإنسان، لا يقوم استحقاقها على التساوي بين فئات المجتمع الواحد، ولا تجري ممارستها على العدل بين المواطنين.

وإن هذه الممارسة في زماننا الحاضر وفي معظم أوطاننا العربية، يحفزها التطلع إلى تغيير الأوضاع المجحفة، والاعتراض على التحالفات المريبة وعلى اختلال التوازن بين فئات المجتمع. وليست هذه الفئات على قدر واحد من الرغبة في ذلك التغيير، ولا في مضمون البديل المطلوب، من ورائه. وما يكون غبناً وإجحافاً بحقوق طائفة، هو غنم وربح عند طائفة أخرى. فمن حق الأولى طلب التغيير، ومن مصلحة الثانية التمسك بالوضع القائم.

يبقى الأمل ضعيفاً في تمكين المواطنين من ممارسة حقوقهم ومن التمتع بحرياتهم الدستورية، إذا لم تتغير بنية المجتمع، ولم يحصل تضييق الفجوة بين الطبقات المتباعدة. ولا يتم ذلك إلا إذا تعاظمت منزلة الطبقة الوسطى، وازداد دورها في ملء الثلمة بين الطرفين ومدّ عرى الترابط، وفي تمتين النسيج الاجتماعي.

إن لبرامج التنمية الاقتصادية دوراً أساسياً في تحقيق التغيير الهيكلي، فهي الكفيلة برفع مستوى العيش وبفتح سبل الارتقاء، في وجه الطبقة الدنيا الفقيرة، وبتيسير مرونة الانسياب والصعود بين فئات المجتمع. وللتعليم دور بارز في هذه الحركية الاجتماعية، لا يقل أهمية عن دور التنمية الاقتصادية. فإذا انحطت نسبة الأمية، وانتشر التعليم وشمل الذكور والإناث، انفتحت في النفوس أبواب الوعي بالحقوق والواجبات، ونشأ التعلق بها، وتحفّز الناس للمطالبة بممارستها، وتقاربت بين المواطنين المنازل الاجتماعية، بما زرعه التعليم من بذور التطلع إلى الخير وبثه من مفاهيم الديمقراطية، وبات رجال الحكم يتعاملون مع مجتمع حي، تواق إلى العدل والحرية والمساواة، على بصيرة من حقوقه ومن واجبات الحاكمين، صعب الانقياد.

د ـ الحضور الإداري

للإدارة العامة حضور مهيمن في حياة المواطنين، يهدف إلى تيسير المصالح والعون على قضاء الشؤون في مجتمع محتاج إلى الإرشاد والتوجيه بسبب الأمية

والجهل. وتتصف هيكلة النظام الإداري، في الغالب من أوطاننا، بالمركزية المفرطة وبكثرة التدخل في حياة الأفراد والمجموعات. وقد تكون كثافة التدخل وفرط التركيز من علامات الفقر في الديمقراطية، إذ ان تشريك المواطنين تشريكاً واسعاً وتعميم العمل بقاعدة المشاورة، من أبرز خصائص البيئة الديمقراطية، يترتّب عنها تفريع مواطن صنع القرار، والتقليص تدريجياً من مركزية السلطة، وتخويل الجهات صلاحيات متزايدة وتأهيلها للمبادرة ولاستقلال التصرف.

ولقد كان من مستلزمات بناء الدولة، غداة الاستقلال الوطني إنشاء جهاز إداري، شامل الاختصاصات، هرميّ البنية، قطبي المسؤولية، فتصدر القرارات المهمة من مصدر واحد، هو في الغالب رئيس الدولة أو نائبه بالجهة، وليس لبقية الأجهزة سوى دور الامتثال والتنفيذ. وقد رأى فقهاء القانون الدستوري أنه من الصالح، زمن تلك البدايات الصعبة، ترجيح الكفة لجانب السلطة التنفيذية، والعدول مؤقتاً عن بناء التوازن بين السلطات الثلاث: التشريعية والقضائية والتنفيذية. فترتب عن ذلك تقليص استقلال القضاء، وارتباطه برابطة التبعية للسلطة التنفيذية، واستأثر رئيس الدولة بالمبادرة التشريعية، وتناقص دور مجلس النواب، وفقد الكثير من صلاحيات الرقابة والتعقيب على تصرف الحكومة. وقامت علاقة المواطن بالإدارة على الامتثال وحسن الظن وقبول النصيحة، فاكتست طابعاً تربوياً، يبرره ما كان عليه المواطن من أمية وجهلٍ بالقوانين. وقد كانت هذه العلاقة، زمن الاستعمار الأجنبي مبنية على الريبة والخوف من الموظف الذي يكون في الغالب إمّا رجل أمن أو عون جباية، وبقيت مخلفات هذه العلاقة، بعد الاستقلال، تهيمن على السلوك مع ممثل السلطة، ولو توارت في ثنايا اللاشعور.

دلت الممارسة في العديد من مدن البلدان العربية وأريافها أن هذا الحضور المكثّف للإدارة، يقوم بتأثير معرقل لممارسة الحقوق، إذ إن الحرية في التصويت أو في التعبير عن الرأي، كثيراً ما يقع تأويلها على أنها حرية ضد السلطة أو الحزب الحاكم، وانّها نقد يحتاج إلى متابعة ورقابة. ويخشى أن تظل الإدارة في علاقتها بالمواطن، عامل كبت، معطل لممارسة الحقوق وتعاطي الحريات ما لم نصل إلى تغيير منطق هذه العلاقة عن طريق تحييد الجهاز الإداري في كل ما يمس بممارسة الحقوق السياسية وعون المواطن على التخلص من هاجس الخوف والريبة.

خاتمة

خلاصة القول انّ الشعوب العربية، لا تزال في الغالب من أوطاننا، منقوصة الممارسة لحقوقها، محدودة التمتع بالحريات، على اختلاف أنواعها، وبالحريات

السياسية بصورة خاصة. ولا تزال هذه الأوضاع قائمة اليوم. وقد مرّت عقود متعدّدة على نهاية الحرب الكونية الثانية، واسترجعت معظم الشعوب العربية استقلالها، وعادت مقاليد السيادة بأيدي أبنائها، وطلعت على الأوطان عقب جيل النضال التحريري أجيال جديدة، تتوفر على نسبة أعلى من التعليم، وعلى قدر أوفر من المشاركة في الميدان السياسي وفي النشاط الاقتصادي. ويجري حرمان المجتمع من ممارسة الحقوق والحريات على رغم وجود مجالس نيابية، وأحزاب سياسية، وتنظيمات عمالية ومهنية، وعلى رغم إقرار الدساتير الوطنية لتلك الحقوق والحريات، وعلى رغم مصادقة الدول على المواثيق الدولية وعلى إعلان المنظمات.

رأينا أن هذا التعطيل يرجع تأويله إلى صنفين من العوامل: عوامل العرقلة المقصودة من جانب السلطة الحاكمة، بسبب أوضاع موضوعية، لا تجعل الشعوب مؤهلة للممارسة، لنقص في النضج السياسي، أو للإشفاق على الوحدة الوطنية من التصدع، بسبب الممارسة الطائشة للحريات والحقوق، أو بالرغبة في تجنيد طاقات البلاد جميعها لتحقيق التنمية. كما رأينا أن ذلك التعطيل قد يرجع إلى معوقات اجتماعية كالأمية المتفشية أو التحزّب المكبّل، أو كقصور أجهزة الإعلام، وانصرافها عن توعية الرأي العام وإشاعة الثقافة السياسية. وعددنا، من بين معوقات الممارسة، قيام أنظمة الاستثناء واستئثارها بالحكم، واختلال التوازن في علاقة الدولة بالمجتمع المدني، أو في ما تتحمله الدولة من أوزار التبعية بالنسبة إلى المحيط المصنع.

وبينا أخيراً أن ضعف الطبقة الوسطى في البنية الاجتماعية هي من المعوقات الهيكلية لممارسة الحقوق والحريات.

وجميع هذه العراقيل هي معوقات موقوتة، في نظر المحللين، ولا بدّ من أن يتناقص دورها ويتقلّص مفعولها مع تطور المجتمع تحت تأثير التحول المستمر للقوى الاجتماعية، إذ إن الشعب ليس مفهوماً سكونياً، بل هو بيئة حية خاضعة لتغييرات مستمرة. والأمل واردٌ في أن تزول الأمية، وأن يرتفع مستوى الوعي لدى الجماهير الشعبية، وأن يكتهل الإعلام ويبلغ رشده، فترتفع مراتب النضج السياسي، وتتراجع البطالة، وتتمتع شرائح عريضة من المجتمع بنصيب أقسط من الناتج الوطني. ذلك تغيير مأمول في ما يمكن استشرافه من تباشير المستقبل المنظور، ولكنه تغيير ذو ثمن، لا يمكن أن يحصل في خواء، ودون أن تؤثر عوامل التغيير في مختلف مكونات المجتمع.

إخفاق الأنماط الجاهزة

سيكون للمثقفين دور حاسم في التبشير بهذا المستقبل، كما كان للفكر دوماً

دور مركزي في تصحيح المفاهيم واستجلاء العوامل الفاعلة، وفي تسفيه الأنماط الزائفة. وقد أخفقت في أوطاننا، على مدى هذا القرن، أنماط شتى للنهضة والتنمية اقتبسناها من الليبرالية الغربية أو من الاشتراكية الشيوعية، كما تستورد بعض الأنظمة في البلاد النامية مصانع جاهزة عن طريق ما يسمى «المفتاح باليد». واتضح أن تشغيل هذه المصانع لم يخرج عن الارتجال، وأن تلك الأنماط لم تثبت أمام تشعب الواقع الاجتماعي، ولا هي تماسكت أمام الخصوصية الثقافية لمجتمعاتنا العربية المسلمة، فعجزت عن تحقيق الأمل المعقود عليها في فكّ خناق التبعية، وفي ترشيد الحياة السياسية وتطوير المجتمع.

ولكن أي فكر يقدر أن يحقق هذه الطموحات خارج الأنماط المستوردة؟

ذلك أن المدارس الفكرية التي تأسست في الغرب على منطق العلمانية وخلصت من هذا المنطق للقول بعالمية حقوق الإنسان، لا يستقيم نمطها الفكري على قاعدة القياس. فمن المعلوم أن العلمانية قد قامت، لا على العداء للدين ولا على إنكار القيم السماوية المنزلة، بل قامت على معارضة الكنيسة، كمؤسسة فكرية تعرقل حرية التفكير، وتلاحق العلماء، وتكفّرهم في أقوالهم العلمية وتحرق كتبهم، وتتحالف كمؤسسة سياسية مع النظم الملكية الطاغية، وكمؤسسة اقتصادية تسخّر الدين في خدمة الإقطاعيين المترفين، وتجني من ثمرات هذا التحالف كسباً مالياً عريضاً. ذلك شأن المجتمع النصراني الغربي، إبّان الثورات السياسية الكبرى، أواخر القرن الثامن عشر الميلادي. أما مجتمعنا المسلم، فليس في تعاليم دينه، ولا في صروف تاريخه، ما ينشئ العداوة بين العقيدة والعلم، ولا يبررها إن حدثت. وليس في نظام الإسلام كنيسة يتخذها الملوك حليفاً وسنداً، ويعوّل عليها الأغنياء والمترفون لتبرير تكالبهم على الرزق وظلمهم لطبقات المستضعفين، أو لتحليل الربا الذي حرمه الله، بل إن الفكر الديني، في القرآن الكريم، مؤسس على إعلاء شأن المعرفة، والحث على طلبها، كفريضة يتساوى فيه الذكور والإناث، وجعل من الاجتهاد بالفكر الركن الثالث للتشريع، في ما لم يرد فيه نص من الكتاب أو الحديث.

على مبادئ العلمانية، تأسست المذاهب الغربية من ليبرالية واشتراكية، وليس في الإسلام ما ينازعها في الانتصار للعقل وفي التعويل على الاجتهاد النزيه، واستعماله لاستجلاء دلالات الواقع المحسوس. إنما يمتاز الفكر الإسلامي على هذين المذهبين، بما يدعو إليه ويقيمه من التوازن والاعتدال عند تقدير العناصر المؤلّفة للواقع، في الآفاق والأنفس. ونحن نعلم من الأدبيات السياسية ومن تجارب الواقع، أن المذهب الليبرالي يسرف في الإيمان بفردية الإنسان، ويعتبرها القيمة

الكبرى في تقدير الحقوق والحريات، وأن هذه القيمة مقدّمة على قيمة المجتمع، وسابقة على إنشاء الدولة وسن القوانين. وما لبث هذا التأليه للإنسان الفرد أن أسفر عن إنكار القيم الدينية في حياة الإنسان وفي مهجته وتفكيره.

هذا، وقد ألمحنا إلى ما جرّت إليه الليبرالية، في الميدان الاقتصادي، من مصاعب للدول الفقيرة، وقد فرضت عليها المؤسسات المالية الدولية ما يعرف باسم «برنامج إصلاح هيكلي»، أدّى في معظم الحالات إلى اضطرابات اجتماعية واختلال الاستقرار السياسي، من جراء ما يفرضه ذلك البرنامج من رفع الدولة يدها عن السياسة الاقتصادية، لتترك المجال لقوانين السوق، تفعل فعلها في تحرير الأسعار، والتدرج إلى «السعر الصادق»، وتقيم المعاملات التجارية بين الاقتصادات الداخلية والاقتصادات الخارجية على قاعدة المنافسة الحرة.

وهي تحرض الحكومات على تقليص الدعم المالي لمواد الاستهلاك الضرورية، وعلى الإمساك عن إسعاف صغار المزارعين والمؤسسات الصناعية الصغرى بالإعانات المالية... تلك سياسة قائمة على قياس فاسد، لا يتوفر فيه الشرط الأساسي لسلامة الموازنة. فالفروق شاسعة بين اقتصادات عريقة في التصنيع، وبين اقتصادات مستحدثة لا تزال تتعثر في البدايات الصعبة. والفجوة عريضة بين أسواق تجارية تقدر طبقة المستهلكين فيها بالملايين، يتمتعون بقدرة شرائية عالية، وأسواق أخرى ضيقة العدد، ضعيفة الموارد المالية. وقل مثل ذلك بالنسبة إلى التفاوت الكبير بين قوى عمالية يتمتع العمال فيها بقدرات مهنية متأصلة، وقوى أخرى ينقصها القدر الأدنى من التأهيل المهني...

تقوم الموازنة بين حالات متباعدة في الاختلاف على نكران الخصوصية التاريخية، في مراتب التمكين الصناعي، وفي حجم الأسواق التجارية وحركيتها، وفي مستويات القدرات البشرية والمالية. ولكن خلل هذا الميزان التعادلي متأت له من جانب أهم بكثير من هذه الأعراض المتغيرة. فهو متأتٍ له من جانب المراجع الفكرية والقيم الثقافية المهيمنة على السلوك، بصورة مشعور بها أو خارجة عن الوعي. وهذه المراجع هي ميدان افتراق، وليست ميدان مشابهة وتعادل. وقد قرر ذلك الإمام الغزالي في حق ميزان التعادل الأكبر، فأورد في كتاب **القسطاس المستقيم** «ان كل شيئين وصف إحداهما بوصف، يسلب ذلك الوصف عن الآخر، فهما متباينان»[١٩]. فليس الإنسان إلهاً، بل هو بشر ممن خلق الله، عليه واجبات

(١٩) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **القسطاس المستقيم**، ص ٥٦.

عديدة، وله حقوق مضبوطة. وليست الفردية قيمة ذاتية في الإنسان، تعلو على المجموعة وتغني عن الدولة، بل الفرد جزء من المجتمع، ينشأ مربوطاً إليه، ويترعرع معولاً عليه في حاجياته الضرورية. ولا يعيش هذا المجتمع في جزيرة حي بن يقظان، فلا مناص له من سنّ السنن ومن الالتزام بجملة من الضوابط السلوكية، ينشأ منها نظام مشترك.

لقد أطنب النظام الاشتراكي في تمجيد الهيكل الاجتماعي، وتقديم منزلته على منزلة الفرد، وبنى عليه ذاتية متميزة، أسفرت بدورها عن بتر الإنسان وإلحاقه بالنظام الاجتماعي، وحرمانه من حقوقه السياسية. فتعامل النظام الاشتراكي مع مخلوق أعرج، ومع «إنسان اقتصادي»، لا شأن له في الحياة غير العمل والاستهلاك. ويطغى هذا الشأن الاجتماعي على ما سواه من خصائص الإنسان الذاتية. وفي ذلك بعض عوامل الإخفاق الذي قعد بالاشتراكية عن الوفاء بحاجيات الإنسان، وصرفها عن اعتبار الجانب الآخر من هذه الحاجيات، جانب الروحانيات والطموح الفردي، والتطلع إلى المطلق والأسمى.

نحن اليوم في مجتمع دولي يتغنى بالديمقراطية، ويعلن عن تعلقه بحقوق الإنسان وحرياته، ويتخذ من الذود عنها ذريعة في المعاملات الدولية لانتهاك حقوق شعوب كثيرة في العالم، وللتعدي على سيادات الدول، لعل معظمها ينتسب إلى العالم العربي الإسلامي. وقد رأينا ما آلت إليه هذه السياسة الدولية من إضفاء الشرعية على ما أصبح يعرف بحق التدخل، بعد أن كانت حرمة السيادة الداخلية من أركان الإعلان الأممي للحقوق. بات المجتمع العربي الإسلامي معنياً بقضايا حقوق الإنسان وحرياته، من جوانب متعددة متداخلة. فهو معني بها باعتبارها أساساً للديمقراطية التي بها يستطيع أن ينهض وأن يفك عقال التبعية وأن يقضي على دواعي الفتن الداخلية ويبلغ إلى ترشيد العلاقة بين الحكام والمحكومين. وهو معني بها من جهة ممارسته للسيادة الترابية واستقلال خياراته الاقتصادية والاجتماعية. وهو معنيّ بها من جانب خصوصياته الثقافية، وتحرّر الفكر العربي الإسلامي من وثنية الأنماط المستوردة، مثل الليبرالية والاشتراكية. وقد ثبت لدينا من خلال تجارب نصف قرن وأكثر عجزها عن تحقيق النهضة الاجتماعية، والإقلاع الاقتصادي، وعن صيانة الخصوصية الحضارية. وقد بات من المؤكد مراجعة هذه التجارب واستقراء حصيلتها، للبحث عن سبل منفصلة أو معدّلة، تستجيب في مضمون الحقوق والحريات وفي أهلية استحقاقها وضوابط ممارستها لمؤشرات أخرى تعتمد أولاً، وبالذات، على المرجعية الثقافية الفكرية التي منها نستمد ذاتيتنا، وفي ضوئها

نستشرف مستقبلنا، وعليها نعوّل في الخروج من الزمن الرديء، وفي بناء مستقبل أفضل.

إعادة تأسيس المفاهيم

يرمي هذا الجهد الفكري إلى ضربين من التصحيح في فهم حقوق الإنسان وحرياته، كما استخرجتها من مراجع الفكر الإسلامي، الإعلانات والمواثيق والنماذج الدستورية المقدمة من جانب الهيئات الإسلامية، مثل منظمة المؤتمر الإسلامي، والمجلس الإسلامي الأعلى، والأزهر الشريف، أو من جانب نخب عربية وإسلامية من فقهاء القانون، وقد ألمحنا إلى ذلك في الفصل الخاص بالمواثيق الإقليمية العربية والإسلامية من هذا البحث.

يتعلق التصحيح **الأول** بمضمون الحقوق والحريات، وقد فصلها الإعلان العالمي إلى حقوق فردية أو ذاتية، تشمل الحق في الحياة وفي الحرية وفي المساواة والعدل، ثم إلى حقوق اجتماعية أو مدنية، كالحق في بناء الأسرة وتنشئة الأولاد، والحق في التعليم وفي الرعاية الصحية، وفي الارتحال والإقامة، ثم الحقوق الاقتصادية مثل الحق في العمل وفي الأجر العادل، ومثل حق التملك... ثم أخيراً الحقوق السياسية وفي مقدمتها حق المشاركة في الحياة العامة بما تعنيه من حقوق الترشح والانتخاب...

وقد أسلفنا الإشارة إلى أمرين في حق هذا التصنيف: **أولهما** المرحلة التاريخية في الإقرار بهذه الحقوق. فقد جاء الإقرار بالحقوق الفردية أو الذاتية سابقاً على الحقوق السياسية، وتأخّر عنهما الاعتراف بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية، وذلك بصورة إجمالية. ثم إن الإيديولوجيا الليبرالية تعطي الأولوية للحقوق الفردية والسياسية، في حين تتجه الاشتراكية إلى التركيز على الحقوق الاجتماعية والاقتصادية، دون الحقوق السياسية. ويسير على نهجها الكثير من الأنظمة في الدول النامية.

والتصويب الذي يقتضيه تصحيح هذه النظرة التبعيضية، أنّ الفكر الإسلامي لم يفرّق بين مختلف ما يستحقه الإنسان من حقوق، على نحو التصنيف السابق، ولم يجعل بينها ترتيباً في الأولوية التاريخية، بل كانت كلها واجبة في حق الإنسان، مؤسسة لمصالحه الفردية والجماعية، شاملة لجوانب الحياة كلها، بل يمكن القول إنّ عناية الإسلام بالإطار السياسي للحقوق، في باب التقرير النظري وفي باب الممارسة، انطلاقاً من مشاورة سقيفة بني ساعدة، هي سابقة فريدة في التاريخ، لبناء فلسفة خاصة بحقوق الإنسان وحرياته.

يتعلق التصحيح **الثاني** في باب المفاهيم بأهلية الاستحقاق، فلقد ساوى الفكر الإسلامي بين البشر جميعاً في استحقاقهم للحقوق، ولم يستثنِ الإناث، كما دأب على ذلك الفكر الغربي إلى عهد قريب، ولا خصّ الأهليين دون الأجانب والدخلاء، ولا الأسياد دون الرقيق، ولا البيض دون الزنوج...

كل إنسان يتمتع بالأهلية الشرعية من سلامة العقل والمدارك وبلوغ سن التكليف، مستحق للحقوق والحريات، دون أي تميز. وقد أقرّ القرآن الكريم ذلك في الآية ١٣ من سورة الحجرات: ﴿**يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم**﴾، كما عبّر عنه الحديثان الشريفان المشهوران: «الناس سواسية كأسنان المشط» و«لا فضل لعربيّ على أعجمي... إلا بالتّقوى». وبالإضافة إلى التقوى، التي هي حال باطنة من أحوال النفس المؤمنة، كان السعي عنواناً على الأهلية، في الفكر الإسلامي. كما تشير إلى ذلك الآيتان ٣٩ و٤٠ من سورة النجم: ﴿**وأن ليس للإنسان إلا ما سعى. وأن سعيه سوف يرى**﴾.

نحن هنا بإزاء المبادئ والمفاهيم الأساسية، وفي مقام التنظير بينها وبين مبادئ أخرى من صنوها في المرجعية الغربية، من عصر التنوير إلى اليوم. ولسنا بإزاء استقراء الواقع والتطبيق، فذلك شأن غيره، قد ألمحنا إلى بعض اختلالاته في ثنايا البحث.

* * *

نختم هذه التأمّلات بملاحظتين اثنتين:

الملاحظة **الأولى**، أن الديمقراطية، في حياة أمتنا، أفراداً وجماعات، وفي عصرنا هذا، تجربة جديدة، لا تزال مرشحة للتطور، إقبالاً وانتكاساً. وتظل دوماً عرضة لعوامل التغيير، الداخلية والخارجية، التي تعتمل في أوطاننا. وليس لنا من معوّل إلا أنفسنا، في إقرار الحقوق والحريات، وفي إشاعة ممارستها، بالشمولية والإطلاق التي يمنحها الفكر الإسلامي لأمتنا، ولسائر أمم المجتمع الإنساني. ومن الوهم أن نُعوّل على الايديولوجيات العلمانية، وقد زاغت بأهلها عن القصد، ولا أن نعقد الرجاء في المؤسسات الدولية، بعد الذي اعتراها من انحراف منذ نهاية الحرب الباردة.

الملاحظة **الثانية** أن لنا، في سعينا لتحقيق الديمقراطية في أوطاننا زاداً مباركاً من المفاهيم الإنسانية، زخرت بها ثقافتنا العربية الإسلامية. ولسنا ننضمّ إلى القافلة

كأيتام الحضارة، بلا زاد ولا عُدّة، ولا نتخذ من خصوصية تراثنا الحافل ذريعة لاعتزال القافلة أو للتنكب عن الجادة أو للغرور والانكفاء. وما نحن اليوم إلا أمة بين الأمم، امتحنها الله، ولكنّه في الوقت نفسه، قد منّ عليها بزاد الإيمان، وبحافز الوفاء والتوكل: **﴿وما لنا ألا نتوكل على الله، وقد هدانا سبلنا، ولنَصبرنّ على ما أذيتمونا، وعلى الله، فليتوكل المتوكلون﴾**[٢٠].

(٢٠) القرآن الكريم، «سورة إبراهيم،» الآية ١٢.

الفصل الثاني

حقوق الإنسان في ضوء التجليات السياسية للعولمة(*)

محمد فهيم يوسف(**)

مقدمة

نعلم أن مفهوم العولمة هو مما ينطوي على تجليات اقتصادية قد تكون استأثرت إلى حد ما باهتمام الباحثين والخبراء، لكن ذلك لا يعني اقتصاره عليها، فثمة تجليات أخرى سياسية وثقافية واتصالية ترتبط بهذا المفهوم، وتشكل في مجملها محتواه. وقد لوحظ أن الجوانب السابقة على اختلافها تشترك في ذلك التأثير الذي تحدثه في خطاب حقوق الإنسان ووضعيته على المستوى التطبيقي. وسنحاول من خلال هذه المقالة الموجزة إلقاء الضوء على البعد السياسي للعولمة الذي من تجلياته سقوط الشمولية والسلطوية، والاتجاه نحو الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان، ولا سيما أنه يطرح أسئلة كثيرة للنقاش من أبرزها: هل تعني عولمة حقوق الإنسان أن يشيع في العالم احترام كافة الصكوك الدولية لحقوق الإنسان (الفردية منها والجماعية) دون تمييز أو مفاضلة، وأن يستفيد العالم من منجزات التطور التقاني (التكنولوجي) في نشر الأفكار الرامية إلى إحداث نوع من التقارب بين البشر محوره كرامة الإنسان الذي لن يصبح في معزل عن أخيه الإنسان وآلامه في شتى بقاع الأرض؟ أم أنها تعني الفرض الانفرادي لفهم يستند إلى مرجعية تخص حضارة معينة، باعتباره المفهوم

(*) في الأصل بحث نشر في: **المستقبل العربي**، السنة ٢١، العدد ٢٣٥ (أيلول/ سبتمبر ١٩٩٨)، ص ٦٣ ـ ٦٩.

(**) باحث في شؤون التنمية وحقوق الإنسان ـ الأردن.

الأسمى لحقوق الإنسان الذي ينبغي أن يسود العالم؟

في الواقع لقد ورد في مقالة حديثة لمحمد عابد الجابري إشارة إلى تفرقة على درجة من الأهمية بين ما أسماه بـ «العالمية» (Universalism) التي تمثل ـ وفقاً لتصوره ـ طموحاً نحو الارتقاء بالخصوصية إلى مستوى عالمي، ومن ثم فهي تفتح العالم على ما هو عالمي وكوني، وبين «العولمة» (Globalization) التي تمثل في نظره إرادة الهيمنة، وبالتالي فهي تعني القمع والإقصاء لكل ما هو خصوصي.

وبينما اعتبر الأولى (أي العالمية) طموحاً مشروعاً لأنها تعني الانفتاح على الآخر ورغبة في الأخذ والعطاء، اعتبر الثانية إرادة لاختراق الآخر وسلبه خصوصيته[1].

وفي اعتقادنا ان التفرقة التي جاءت بها هذه الأطروحة بين ما هو عالمي وعولمي هي مما ينطبق على واقع التعاطي مع حقوق الإنسان منذ مطلع التسعينيات الذي يشهد تسارع الانتقال من المحور الأول المتعلق بالعالمية (أي عالمية حقوق الإنسان)، إلى المحور الثاني المتعلق بالعولمة، والذي تحاول من خلاله بعض الأوساط الدولية طرح فهمها لصيغة التفاعل مع حقوق الإنسان، وحث المجتمع الدولي على تبنيه باعتباره المفهوم الأصلح والأقدر على البناء، ولعل ذلك مما نلحظ بوادره فعلاً من خلال:

ـ تراجع دور الجدل التقليدي المتمحور حول العالمية بالنسبة إلى حقوق الإنسان.

ـ اتجاه الأوساط الغربية نحو محاولة تعميم «الفهم الغربي لحقوق الإنسان» مستخدمة في ذلك شتى الوسائل.

أولاً: تراجع الجدل التقليدي حول مفهوم ومعايير حقوق الإنسان عقب الحرب الباردة

لم تكن التجمعات الدولية أيام الحرب الباردة تحمل الرؤية نفسها في الدعوة إلى حقوق الإنسان وحمايتها أو حتى الاعتراف بها:

ـ فبالنسبة إلى الدول الرأسمالية المتقدمة: نجد أن تبنيها نمط الديمقراطية الليبرالية الغربية المغرقة في تقديس الفرد وحريته ـ بما اعتبر لديها نتيجة لطبيعته الإنسانية لا لوجوده كمواطن داخل دولة ـ قد جعلها تبدي تعلقاً واضحاً بحقوق

---

(١) محمد عابد الجابري، «العولمة والهوية الثقافية: عشر أطروحات،» **المستقبل العربي**، السنة ٢٠، العدد ٢٢٨ (شباط/فبراير ١٩٩٨)، ص ١٧.

الإنسان ذات الطابع الفردي وتحديداً بالحقوق المدنية والسياسية التي ارتبطت باستقلال الولايات المتحدة وظهور مبادىء الثورة الفرنسية، أما فئة الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية أو ما يسمى بالجيل الثاني من حقوق الإنسان فقد قوبلت برفض وتعنت شديدين لأن ارتباطها التاريخي بانتصار المذهب الماركسي قد جعلها في نظرهم مرتبطة بالشيوعية، وكان التبرير الذي يسوقه بعضهم لتبرير هذا المنحى الأيديولوجي هو أن: نوعية المكن التي ينطبق عليها وصف الحق إنما هي تلك التي تتسم بطابع سلبي، بحيث إن إعمالها لا يستلزم أكثر من امتناع السلطة عن الإتيان بكل ما من شأنه أن يمثل تقييداً لها. وهذا ما ينطبق لديهم بوضوح على الحقوق المدنية والسياسية، كالحق في الحياة، وعدم الخضوع للتعذيب، وحق الانتخاب... إلخ. أما فئة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية؛ كالحق في العمل، والحق في التعليم والصحة، والحق في الضمان الاجتماعي... إلخ، فهي مما يخرج عن هذا النطاق لأنها تستلزم تدخلاً من جانب الدولة لكفالتها، هذا فضلاً عن كون الحقوق الاقتصادية والاجتماعية ستصبح بلا معنى ما لم يسبقها الإعمال التام للحقوق المدنية والسياسية، على اعتبار أنه لا قيمة لحق العمل أو التعليم إذا كانت حرية المواطن أو حياته عرضة للتهديد(٢)!!

ـ وبالنسبة إلى الدول الاشتراكية: فهذه نجد أن تبنيها لنمط الديمقراطية الاشتراكية التي تجعل حقوق الإنسان من حق من يعمل وينتج فقط في المجتمع الاشتراكي، فقد أبدت تعلقاً واضحاً بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية مع تجاهل لافت للحقوق المدنية والسياسية التي اعتبرت لديهم حقوقاً شكلية ما لم يسبقها الإعمال التام لحقوق الإنسان الاقتصادية والاجتماعية. وخلافاً للدول الرأسمالية الغربية التي ترى أن الدولة العدو الأول للحرية، فقد اعتبر تدخلها حيوياً لدى الدول الاشتراكية ليس فقط في الدفاع عن الحقوق والحريات، بل أيضاً في إنتاجها، فتحقيق الحرية في المذهب الماركسي لا يتأثر إلا من خلال الجماعة أو طبقة البروليتاريا التي تعمل على التخلص من قيود الطبقة المستغلة.

وهكذا فقد اتجه الفريقان انطلاقاً من هذا الخلاف الأيديولوجي نحو استخدام حقوق الإنسان في الصراع الذي كان دائراً بينهما، فكانت الدول الرأسمالية تحرص على إبراز انتهاكات الحقوق المدنية والسياسية في الدول الاشتراكية، وكانت هذه

---

(٢) ويلاحظ أنه حتى مع اتجاه بعض الحكومات الغربية أيام الحرب الباردة نحو الاعتراف بهذه الفئة من حقوق الإنسان، فإن ذلك لم يكن يعني أكثر من اعتبارها مجرد احتياجات إنسانية لا حقوقاً، وهو ما كان يعني أن تأتي دائماً في المرتبة الثانية من حيث التطبيق.

الأخيرة تحرص على إبراز انتهاكات الحقوق الاقتصادية والاجتماعية في الدول الرأسمالية، واستمر الأمر على هذا المنوال إلى أن كان انهيار المعسكر الاشتراكي بقيادة الاتحاد السوفياتي، ومنذ ذلك الحين لم يعد لمقولة الصراع الأيديولوجي بين الشرق والغرب أي معنى، وهذا ما انعكس إيجاباً على خطاب حقوق الإنسان وعالميته، بحيث بات يسود الاعتقاد لدى غالبية الدول أن العالمية ينبغي أن تبقى لصيقة بحقوق الإنسان لأنها صفة أصيلة فيها، فتضاءلت تبعاً لذلك استعمالات التعابير التي توحي بمعنى التعاقب أو حلول فئة من حقوق الإنسان محل الأخرى، فكما أن للإنسان حقوقاً مدنية وسياسية فإن له ـ وبالدرجة نفسها ـ حقوقاً اقتصادية واجتماعية وثقافية.

ومن دلائل هذا التحول أن الولايات المتحدة قد اتجهت منذ عام ١٩٩٢ نحو المصادقة رسمياً على الاتفاقية الدولية للحقوق الاقتصادية والاجتماعية (وهي التي كانت قد أصدرت بياناً عام ١٩٨٦ استبعدت فيه هذه الفئة من حقوق الإنسان من قائمة الحقوق التي تحظى باعتراف الحكومة الأمريكية، ومن نشرتها عن حقوق الإنسان في الدول النامية، وأمرت ممثليها الدبلوماسيين والقنصليين في الخارج بحذف هذا الجزء من تقاريرهم السنوية عن البلاد التي يوجدون فيها، مبررة ذلك بأنها تعتبر مثل هذه الحقوق طموحات أكثر منها التزامات، ولهذا فهي ينبغي ألا تدخل في نطاق الحقوق المعترف بها دولياً (Internationally Recognized Human Rights)(٣)!!

كما نستطيع أن نلمس هذا التحول من المسار الذي اتخذه المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان المنعقد في فيينا عام ١٩٩٣ والذي حضره ممثلون عن ١٧٢ دولة، إلى جانب مراقبين عن ٩٥ منظمة أو هيئة أو مؤسسة وطنية لحقوق الإنسان وعن ٨٤٠ منظمة غير حكومية.

فلقد عكس الحوار والجدل الذي كان دائراً في ذلك المؤتمر طبيعة التغير الذي طرأ في هذا المسار، بحيث توارى ذلك الجدل التقليدي حول مدى أسبقية حقوق الشعوب على حقوق الإنسان، أو حقوق الإنسان الاقتصادية والاجتماعية على الحقوق المدنية والسياسية. وظهر اتجاه غالب يؤكد على عالمية حقوق الإنسان الأساسية، وأن هناك حداً أدنى مشتركاً من الحقوق يتعين على كل النظم السياسية

(٣) عبير بسيوني، «الولايات المتحدة الأمريكية والتدخل لحماية حقوق الإنسان والديمقراطية،» **السياسة الدولية**، السنة ٣٣، العدد ١٢٧ (كانون الثاني/ يناير ١٩٩٧)، ص ١١٣.

والقيمية والحضارية أن توفرها للإنسان الذي ينبغي أن يكون موضوعها الرئيسي والمستفيد الأساسي من حمايتها. كما اعترف المؤتمر بالحق في التنمية (The Right to Development) واعتبره حقاً عالمياً غير قابل للتصرف(٤) (وهو الذي كان محلاً لرفض الدول الغربية التي اعتبرته محاولة لنزع الطابع التحرري عن القواعد المستقرة في القانون الدولي العام وإعطائها نزعة تدخلية تأخذ في حسبانها مصلحة زمرة معينة من الدول دون الدول الأخرى(٥)، وخلصت من ذلك إلى أنه حيلة عالمثالثية للحصول على مزيد من المساعدات التي تؤول في الغالب لمصلحة الأنظمة الحاكمة، أو لمحاولة تغييب الأنظار عن الانتهاكات التي تتعرض لها الحقوق المدنية والسياسية في تلك الدول التي تعج بالأنظمة الدكتاتورية)(٦)!!

ثانياً: محاولات عولمة الفهم الغربي لحقوق الإنسان

إذا كنا قد انتهينا إلى أن مسألة «العالمية» في حقوق الإنسان قد أصبحت أمراً لا يثير كثيراً من الجدل في عصر ما بعد الحرب الباردة، فإن ما نلمسه اليوم هو اتجاه المعسكر المنتصر بزعامة الولايات المتحدة نحو محاولة فرض فهمه الخاص لحقوق الإنسان والديمقراطية على المجتمع الدولي باعتباره المفهوم الأصلح والأقدر على البناء(٧)!

لقد كان وجود النموذج الماركسي اللينيني للديمقراطية هو الحجة الأقوى في نظر الكثيرين على عدم اعتبار النموذج الليبرالي الغربي النموذج الوحيد الذي يصلح لأن يسود شتى تطبيقات الأنظمة في العالم، أما وقد انهار المعسكر الاشتراكي فلم يعد لفكرة تعدد النماذج الديمقراطية أي معنى، وهكذا فقد سار الغرب في اتجاه عولمة فهمه الخاص للديمقراطية وحقوق الإنسان تحت شعار يعتبرها تراثاً مشتركاً للإنسانية جمعاء لا تراث حضارة بعينها، مخفياً وراء ذلك حقيقة أنه يعكس نتائج تغير

---

(٤) حسن نافعة، **الأمم المتحدة في نصف قرن**، سلسلة عالم المعرفة؛ ٢٠٢ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٥)، ص ٣٧٧ ـ ٣٧٨.

(٥) Maurice Flory, «Le Droit au développement,» papier présenté à: Colloque de l'Académie de la Haye, A.F.D.I., 1981, p. 173.

(٦) J. Donnelly, «The Right to Development: How Not to Link Rights and Development,» in: Claude E. Welch and Ronald I. Moltzer, eds., *Human Rights and Development in Africa* (Albany, NY: State University of New York Press, 1984), p. 273.

(٧) ومن بوادر هذا الاتجاه هو محاولة تلك الدول أثناء المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان ابتداع صياغة للحماية الدولية لحقوق الإنسان مع ربطها بآليات التنفيذ التي تهيمن عليها هذه الدول (أي مجلس الأمن).

موازين القوى وإرادة الهيمنة، وبعبارة أخرى «حكم الغالب على المغلوب»! ولعل فرانسيس فوكوياما (F. Fukuyama) لم يكن ليجرؤ أن يبشر الغرب بأن «نهاية التاريخ» ستكون عند سيادة القيم الغربية في الديمقراطية واقتصاد السوق لولا انهيار الاتحاد السوفياتي، لأنه عند تأملنا ببساطة في حقيقة القيم التي يُسعى إلى عولمتها من الناحية العملية، فسنجد أنفسنا أمام خطاب يفضي إلى تحقق رأسمالية حقوق الإنسان، في ظل واقع الاختلال الاقتصادي الدولي القائم، لأن التركيز ينصب على الفئة الفردية (الحقوق المدنية والسياسية)، دون التنكر لفئة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية كما كانت عليه الحال في السابق، لكن بطبيعة الحال إيكال أمرها لآلية السوق!! وهذا ما يبحث عنه الفاعلون في تيار عولمة الاقتصاد الرأسمالي العالمي، لأنه سيضمن لهم بقاء الدولة التي اعتبر تدخلها ضرورياً في حالة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية بعيدة عن هذا المجال، وسيضمن لهم أمن وسلامة مصالحهم التي ستكون ـ في رأي الكثيرين ـ مكفولة في ظل الأنظمة التي تحترم الحقوق السياسية!

وفي هذا الصدد يشير بعض الباحثين إلى منحى الولايات المتحدة (الطرف الرئيسي والرائد في خط العولمة)، فمنذ انتهاء الحرب الباردة، والاتجاه يسير نحو النظر إلى حقوق الإنسان كمصلحة قومية أمريكية تتمثل في المقام الأول بنشر المفاهيم المرتبطة بحقوق الإنسان في الفكر الرأسمالي، على اعتبار أن التحرر الفكري يواكبه تحرر اقتصادي، وهو ما يعني اقتصاداً مفتوحاً (أمام الشركات الأمريكية)، وزيادة الاعتماد الدولي المتبادل على النحو الذي لا يمكن دولة في المستقبل من الانعزال، وبالتالي حرمان باقي الدول الأخرى من مواردها وثرواتها الطبيعية![٨].

وقد لوحظ أن عدداً من الكتابات قد جاء في حقبة التسعينيات متضمناً دعوة صريحة لكي تتبنى الولايات المتحدة هدف نشر الرؤية الغربية لحقوق الإنسان في العالم، من ذلك ما تضمنته أحد المؤلفات الحديثة لـ جوشوا مورافشيك «Joshua Muravchik» (وهو أحد أبرز باحثي السياسة الخارجية الأمريكية المعبرين بدقة عن أحد روافد التيار اليميني المعروف حالياً باسم «التيار المحافظ الجديد» (Neoconservatism)، حيث أخذ يناقش قضية عالمية وخصوصية القيم والثقافة الديمقراطية، وما إذا كان من الممكن تصديرها، وفيها أظهر اعتقاده الصريح (غير الحيادي طبعاً) بإمكانية أن تلعب الولايات المتحدة دوراً مهماً في نشر الفهم الغربي

(٨) بسيوني، «الولايات المتحدة الأمريكية والتدخل لحماية حقوق الإنسان والديمقراطية،» ص ١١٧.

لحقوق الإنسان من خلال الدبلوماسية الهادئة والمساعدات وحتى من خلال العمل العسكري إن لزم الأمر(٩)!

الإسلام: العدو (القديم) الجديد للغرب!

يبدو أن زوال خطر الشيوعية قد جعل الدول الرأسمالية تبحث عن عدو جديد يهدد أو أنه قد يهدد مصالحها، وأمام غموض هوية العدو المحتمل برز الإسلام بالنسبة إليها (كعدو قديم) لكنه الوحيد الذي يملك مقومات زعزعة الهيمنة الغربية بمفاهيمها على العالم بعد انتهاء الحرب الباردة.

من هنا تزايد حرص الدول الليبرالية الغربية على بث أفكار «الرعب من الإسلام» (Islamophobia) التي تقدم الإسلام على أنه خطر يهدد مصالح الغرب والسلام العالمي عموماً، ومحاولة ربط الإسلام بالتطرف والقتل والتخريب، وتصوير عدوانية الفرد المسلم، والتركيز على قضية المرأة التي حُرمت ـ على حد زعمهم ـ من معظم حقوقها، ناهيك عن تلك النظرة التي تحمل تجاهلاً للحقائق الموضوعية بتجنيها على طبيعة نظام الحكم في الإسلام، واعتباره نموذجاً صرفاً لتمركز السلطة وقمع الرأي الآخر. . . وأقاويل أخرى لا نجد معها حاجة إلى القول بأنها تحمل تجاهلاً واضحاً لحقائق التاريخ.

ولعل من المفيد في هذا الصدد الإشارة إلى أنه منذ انتهاء الحرب الباردة ظهرت هناك نظريتان أخذتا قدراً من الشهرة: **الأولى** لفرانسيس فوكوياما وجاءت إعلاناً لنهاية التاريخ ـ كما أشرنا ـ عند سيادة المفاهيم الغربية في الديمقراطية واقتصاد السوق على العالم أجمع، **والثانية** لصموئيل هانتنغتون (S. Huntington) وجاءت إنذاراً للغرب بأن عهد ما بعد الحرب الباردة قد فتح المجال أمام مستقبل لن يكون الغرب وحده فيه السيد الأوحد.

وعلى رغم اختلاف النظريتين في الرؤية ـ كما نلاحظ ـ فإن كلاً منهما قد اشتركت في الاتفاق على استعداء الإسلام «العدو القديم الجديد» واعتباره نقيضاً للقيم الحضارية التي جاء بها الغرب في الديمقراطية وحقوق الإنسان ويسير في اتجاه تعميمها على العالم:

ـ فبالنسبة إلى فوكوياما: نجد أنه يعتبر منطقة الشرق الأوسط على درجة كبيرة

(٩) Joshua Muravchik, *The Imperative of American Leadership: A Challenge to Neo-Isolationism* (Washington, DC: AEI Press, 1996).

من الخصوصية في ما يتعلق بالشأن الديمقراطي، وهذا بدوره عائد إلى الإسلام الذي تدين به هذه المنطقة (في معظمها) وما يتصف به من شمولية، بالتالي فإن توجه بعض الدول الإسلامية في هذه المنطقة نحو تبني النموذج الغربي في الديمقراطية إنما يأتي ـ في نظره ـ نتيجة حتمية لهذه الصفة، ولذلك فإنه لا يستغرب مطلقاً أن تنزح تركيا مثلاً عن تراثها الإسلامي سعياً وراء العلمانية والديمقراطية.

ـ وبالنسبة إلى هانتنغتون: فإن رؤياه المستقبلية عن تعدد القوى التي يمكن أن تسود العالم لم تكن لتعني التسليم بمنطق تعدد النماذج الضامنة لحقوق الإنسان، بل جاءت إعلاناً عن حتمية الصراع القادم الذي سيكون ـ على حد زعمه ـ بين الحضارات: الغربية من جهة، والحضارتان الإسلامية والصينية من جهة أخرى، ولا سيما أن هاتين الأخيرتين تملكان مقومات كسر الهيمنة الغربية حضارياً، فطبقاً لرأيه فإن كون البروتستانتية والكاثوليكية وإلى حد ما الكنفوشيوسية قد صنفت في وقت من الأوقات بأنها معادية للديمقراطية، ثم أثبتت جميعها قدرتها على الاتجاه نحو الديمقراطية في النهاية، يجعل من غير المحتمل أن يشكل الإسلام أو حتى الأصولية الإسلامية عائقاً لا يمكن أن تتخطاه العملية الديمقراطية في الشرق الأوسط. ولذلك فإننا نجده يختتم مقالته عن «صراع الحضارات» بعدد من التوصيات، أبرزها أن تسعى الدول الغربية نحو إحباط أي تحالف أو تعاون قد ينشأ بين الدول الإسلامية والصين، بل محاولة أيضاً استغلال أي خلاف ينشأ بينهما!

وعلى الرغم من رفض منطق «صراع الحضارات» حتى من قبل العديد من الكتاب الغربيين، فإن عدداً معتبراً يميل نحو التسليم بمثل هذه المخاوف ـ لكن انطلاقاً من اعتبارات أقل سفوراً ـ ولا سيما المقربون منهم من مراكز صنع القرار، ومنهم مورافشيك في مؤلفه عن حتمية الزعامة الأمريكية الذي سبقت الإشارة إليه، عندما ذهب إلى ضرورة أن يحتل كل من الصين والعالم الإسلامي حيزاً خاصاً من التفكير الاستراتيجي الأمريكي، وأشار في هذا الخصوص إلى أن دخول التيارات الإسلامية معترك السلطة في تلك الدول سوف يشكل خطراً كبيراً على المصالح الأمريكية[١٠]!

خاتمة

إذا كان محمد عابد الجابري قد نظر إلى العولمة على أنها أكثر من مجرد آلية من

---

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٩٠.

آليات التطور التلقائي للنظام الرأسمالي، وأنها تمثل ـ بالدرجة الأولى ـ دعوة إلى تبني نموذج معين، فإن ذلك حال التعاطي مع حقوق الإنسان بعد انتهاء الحرب الباردة، بحيث بات يسير ـ على الصعيد الفكري كما لاحظنا ـ في اتجاه فرض المرجعية الحضارية (الأمريكية) الغربية على خطاب حقوق الإنسان، ومحاولة تعميمه على العالم بأسره، مستخدماً في ذلك شتى الوسائل بما فيها التجني والتشكيك في قدرة الأسس المفاهيمية الإسلامية على خلق توازن لا تضيع معه حقوق الأفراد وحرياتهم. ومما تجدر الإشارة إليه هو أن هذا الاتجاه الفكري السائر في طريق العمل من أجل التفوق الغربي وإظهار مفاهيمه على العالم، هو مما يستفيد من جهود حتى بعض النخب الوطنية في العالم الثالث المتخرجة في جامعات الغرب والمؤمنة ـ تبعاً لذلك ـ بمرجعياته (على الأخص في مضمار الديمقراطية ونهج حقوق الإنسان) كسبيل قويم لخلاص مجتمعاتها من التخلف والتبعية[11].

لكن من الملاحظ في الوقت نفسه أن الواقع التطبيقي الراهن الذي تهيمن عليه كما نعلم المصالح الرأسمالية قد أربك كثيراً حظوظ الطموح الغربي في هذا الاتجاه، لأنه فتح المجال واسعاً أمام فرص الخروج على التقاليد الغربية سياسياً، وهذا ما تجلى بوضوح في حالة برامج التثبيت والتكييف الهيكلي، التي تصوغها نخب غربية وتشرف عليها بيروقراطيات غربية أو مستغربة بفكرها الاقتصادي، فحققت الكثير من المكاسب الاقتصادية بالنسبة إلى الدول الغربية المهيمنة على كل من صندوق النقد الدولي (IMF) والبنك الدولي (IBRD)، وبخاصة في ما فتحته من فرص أمام شركاتها العملاقة، لكن الاضطلاع بتلك البرامج قد أضفى في معظم الأحيان على الدول الذي أذعنت لاشتراطاتها طابع السلطوية كما أثبتت ذلك التجارب، بحيث إن إغفال البعد الاجتماعي في تلك البرامج، قد دفع بأفراد تلك الدول إلى الانفجار اليائس من مثل ذلك الذي شهدته اندونيسيا مؤخراً وشهدته من قبلها دول أخرى في العالم الثالث، والذي يجابه غالباً بالقمع والتنكيل واستصدار التشريعات المقيدة للحريات العامة، فينتهي الأمر بالفرد إلى أن يجد نفسه محاصراً بين سلطوية الدولة ودكتاتورية السوق!

من هنا نستطيع القول بأن سبيل عولمة الفهم الغربي لحقوق الإنسان هو مما يواجه عقبة التناقضات في النهج الغربي ذاته، ذلك أن غياب الديمقراطية وحقوق الإنسان هو الإطار الضروري لتطبيق تلك الليبرالية الاقتصادية الجديدة التي لم تفسح

---

(١١) مصطفى الفيلالي، «نظرة تحليلية في حقوق الإنسان من خلال المواثيق وإعلان المنظمات،» ص ١٥ ـ ١٦ من هذا الكتاب.

كثيراً في المجال لا أمام الفهم الغربي لحقوق الإنسان ولا أي مرجعية أخرى في هذا الصدد غير التحكم! مما يجعلنا نتساءل في ظل ذلك كله: ما العمل؟

وفي اعتقادنا، قد يبدو أن تحقيق الالتزام القانوني الحقيقي بصكوك حقوق الإنسان من شأنه أن يجعل من السلوك الغربي بعيداً عن خطاب الهيمنة والتحريك الانتقائي لانتهاكات حقوق الإنسان في الدول الأخرى.

على أن تحقق ذلك منوط بتوافر عنصر الجزاء الذي يتطلب استحداث نظام (حيادي) للتدابير الردعية لاستخدامه ضد الأنظمة التي تنتهك حقوق الإنسان دون تمييز. وعلى رغم صعوبة تحقق مثل هذا النظام الحيادي المنشود، فإنه وإن تحقق فلن يكون منصفاً بحق الدول الفقيرة (ولا سيما منها الأشد فقراً) التي لا تسعفها مواردها الذاتية للنهوض حتى بالحد الأدنى من حقوق مواطنيها، وهذا ما يعود بنا من جديد إلى طرح واقع عدم المساواة التنموية بين الدول بوصفه المعضلة الأكبر التي يواجهها الخطاب العالمي لحقوق الإنسان حتى يدخل بصورة فعلية حيز النفاذ. ومتى علمنا أن الدول الغربية ترفض أي تعديل في واقع العلاقات الاقتصادية الدولية لا يأخذ في أولوياته ضمان تفوقها، فإن ذلك يجعلنا نقول ـ وحتى إشعار آخر ـ بأن شمس العولمة لا تسطع إلا فوق سماء الأغنياء!.

الفصل الثالث

حقوق الإنسان بين الخصوصية والعالمية(*)

محمد فائق(**)

مقدمة

الخصوصية والعالمية، وما لحق بهما من مصطلحات مثل الأصالة والمعاصرة، النقل والعقل، التقليد والتجديد... الخ، هذه الثنائيات كانت ولا تزال من الأمور التي تشغل العرب على مستوى الفكر والسياسة منذ بداية عصر النهضة، عندما وقع اللقاء بين واقع عربي متخلف من جانب، وبين قوى غربية ذات أطماع اقتصادية وسياسية، وذات تقدم فكري وتكنولوجي من جانب آخر.

كان هناك دائماً الإحساس بالخطر على الهوية والخصوصية في الاندفاع نحو الغرب نتيجة الانبهار بما يحدث عندهم، وإدراكاً لمدى التخلف القائم في بلادنا، والرغبة في اللحاق بركب التقدم العالمي دون فقدان هذه الهوية والخصوصية العربية والإسلامية.

وتتجدد هذه المخاوف مرة أُخرى في عصر العولمة، عصر يتعاظم فيه الاتجاه نحو التعامل مع العالم دون اعتداد يذكر بالحدود السياسية أو الانتماء إلى وطن محدد أو دولة بعينها، ودون حاجة إلى إجراءات حكومية، الأمر الذي يظهر بوضوح في الشركات المتعدية الجنسية، وفي السرعة الهائلة التي يتنقل بها رأس المال، وفي

(*) في الأصل بحث نشر في: **المستقبل العربي**، السنة ٢٢، العدد ٢٤٥ (تموز/يوليو ١٩٩٩)، ص ٤ ـ ١٣.

(**) أمين عام المنظمة العربية لحقوق الإنسان، ووزير سابق، القاهرة.

الفضائيات التي تحيط بعالمنا تبث إرسالها لكل البشر في العالـم، فجعلت عالمنا أشبه بالقرية الالكترونية يعيش فيها الجميع على مرأى ومسمع بعضهم من بعض، وضاع كثير من الخصوصيات التي كانت تحتمي وراء الحدود.

وزاد من هذه المخاوف انفراد قوة عظمى واحدة بالعالـم تملك بمشاركة الدول الصناعية الكبرى كل أدوات العولمة، مثل البنك الدولي وصندوق النقد الدولي، ونادي باريس، وتمتلك مصادر المساعدة المادية وغيرها من الأدوات التي استطاعت من خلالها تعميم اقتصاد السوق على العالـم في سرعة مذهلة. ثم جاءت اتفاقية التجارة الخارجية لتقنن هذه الأوضاع كلها.

وظهرت نظريات تبشر بانتصار الحضارة الغربية، ووجوب تعميمها لتشمل العالـم أجمع، مثل مقولة «نهاية التاريخ» التي خرج علينا بها فرانسيس فوكوياما، ومقولة «صدام الحضارات» لصموئيل هانتنغتون. وعلى رغم النقد الشديد الذي وجه إلى هذه النظريات التي لا تستند إلى تحليل علمي متماسك، إلا أنها أثارت الكثير من المخاوف لأنها صدرت عن جهات معتمدة داخل الولايات المتحدة الأمريكية، فجاءت وكأنها تنظير لسياسة أمريكية تتميز بالعداء الشديد للإسلام، والرغبة في الهيمنة وتسييد ثقافتها على المجتمعات كافة.

ومن الطبيعي أن تكون هذه الأوضاع مقلقة لكل الذين يهتمون بالخصوصية الثقافية بما تتضمنه من عادات وأنماط سلوك وقيم ونظرة إلى الكون والحياة.

وإذا كان اقتصاد السوق هو أهم التجليات الاقتصادية لعصر العولمة، فإن أهم التجليات السياسية لهذا العصر تظهر في الاهتمام المتعاظم باحترام حقوق الإنسان، والتأكيد على عالميتها وعدم تجزئتها. فأصبحت شرعية الحكم في أي دولة تقاس بمدى احترام حقوق الإنسان، بل أصبحت حقوق الإنسان لغة العصر واتسعت مجالاتها بظهور الجيل الثالث لحقوق الإنسان، مثل الحق في بيئة نظيفة أو صالحة، الأمر الذي يحتاج إلى مراقبة جماعية دولية لمستوى التلوث (البري والبحري والجوي)، ومستوى سلامة المحيط الجوي للكرة الأرضية، والحق في السلام، والحق في التضامن، وغيرها من الأمور التي لا يمكن معالجتها إلا على مستوى عالمي.

أولاً: عالمية حقوق الإنسان

مع المتغيرات العالمية الجديدة زاد التركيز على عالمية حقوق الإنسان، وأصبحت حقوق الإنسان جزءاً من القانون الدولي بوجود أكثر من ١٠٠ معاهدة واتفاقية وعهد دولي وافقت وصادقت عليها معظم دول العالـم. وأصبحت هذه الاتفاقيات مع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان هي المرجعية الدولية لحقوق الإنسان. وعندما نتكلم

عن عالمية حقوق الإنسان، فالمقصود هو هذه المنظومة من العهود والاتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان.

وقد أنشأت الأُمم المتحدة آليات لمراقبة تنفيذ الاتفاقيات المهمة من هذه المنظومة، وعلى الدول المنضمة إلى هذه الاتفاقيات أن تقدم تقارير دورية توضح فيها مدى التقدم الذي أحرزته في تطبيقها.

وفكرة العالمية في مجال حقوق الإنسان هي الأساس في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والتي على أساسها انتقلت حقوق الإنسان من مجرد شأن من الشؤون الداخلية لتصبح جزءاً من القانون الدولي. وتاريخ حقوق الإنسان، وتجربة الأُمم المتحدة وممارسات الأمم المتحدة ومن قبلها عصبة الأمم تؤكد عالمية الحقوق، كما أن جميع الدول أعضاء الأمم المتحدة بمجرد انضمامها إلى المنظمة الدولية ألزمت نفسها بمبدأ عالمية الحقوق الواردة في ميثاق الأُمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

ومن هنا اتخذت العالمية في مجال حقوق الإنسان أهمية خاصة.

١ ـ الفرق بين العولمة والعالمية

وإذا كانت العولمة تثير مخاوف هيمنة الدولة الأقوى، وبخاصة في مجال الثقافة، فإن العالمية تختلف عن ذلك، لأنها تقدم مفاهيم شاركنا وشارك المجتمع الدولي في صياغتها، وتهدف إلى تحقيق اتفاق بين المنتمين إلى الحضارات المعاصرة المختلفة حول عدد من الحقوق والحريات، اتفاق يكفل مزيداً من الاعتراف بتلك الحقوق والحريات، ويوفر لها عالمياً مزيداً من الضمانات وآليات الحماية ويحقق تعايشاً وانسجاماً بين الثقافات المختلفة بإيجاد أساس أخلاقي وقانوني مشترك يمكن أن يتسع معه وبسببه التعاون والاعتماد المتبادل بين أبناء تلك الحضارات.

فعالمية حقوق الإنسان تعني الالتزام في هذا المجال بالمفاهيم التي أقرها المجتمع الدولي. وتعني أن حقوق الإنسان كل لا يتجزأ، بمعنى أن تكون الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية جنباً إلى جنب مع الحقوق السياسية والمدنية وهي لا تقبل التراتب.

أما العولمة في مجال حقوق الإنسان فتعني تعميم مفهوم حقوق الإنسان في الثقافة الأمريكية باعتبارها ثقافة الأمة الصاعدة والساعية للهيمنة على العالم كله، والتي تملك أكثر من غيرها عناصر التأثير في العالم.

والعالمية لا تسعى للتقليل من سلطة الدولة كفلسفة عامة، فالعالمية تضع

التزامات معينة على الدولة وهي تحتاج إلى سلطة الدولة لتنفيذ هذه الالتزامات.

هذا بعكس العولمة التي تحد من دور الدولة وسلطاتها لتضعف تأثير الحدود السياسية وتطلق العنان لآليات السوق.

٢ ـ عالمية حقوق الإنسان وخصوصية الديمقراطية

على رغم الترابط الشديد بين الديمقراطية وحقوق الإنسان والذي يجعل من الديمقراطية حقاً من حقوق الإنسان، ويجعل الكثير من الحريات المقررة في مجال حقوق الإنسان، ضرورات أساسية لإقامة مجتمع ديمقراطي مثل حريات التعبير والحق في تكوين الجمعيات وحرية التجمع والحق في المشاركة، والحق في أن ينتخِب الإنسان ويُنتخَب في ظل انتخابات حرة نزيهة، وأيضاً استقلال القضاء، والمراجعة القضائية للإجراءات التشريعية، كلها أساسيات في المجتمع الديمقراطي، إلا أن الديمقراطية كنظام حكم هي من صميم خصوصيات المجتمع، ولا يوجد نمط يمكن فرضه، بل ان ذلك حق من حقوق الشعوب التي يحق لها أن تختار بحرية نظام الحكم الذي يصلح لها.

ثانياً: الخصوصية في حقوق الإنسان

على رغم صدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والاتفاقات والمواثيق الدولية المنبثقة عنه والتي تؤكد عالمية هذه الحقوق وترابطها، بمعنى أنها كل لا يتجزأ، إلا أن انقسام العالم إلى معسكرين شرقي وغربي فترة الحرب الباردة، سمح بوجود قراءتين متناقضتين لحقوق الإنسان كانت هي في حد ذاتها جزءاً من الحرب الباردة.

وكان الدافع لوجود هذه القراءات المختلفة هو دفاع كل معسكر عن مصالحه الخاصة وانسجاماً مع فلسفته في الحكم. وقد ساهم هذا الانقسام في تبرير انتهاكات حقوق الإنسان في العالم الثالث وشيوعها، وبخاصة حيث تقوم أنظمة الحكم الدكتاتورية.

ثم ظهرت قراءة ثالثة هي «حقوق الإنسان في الإسلام» بعد قيام ثورة إيران برموزها الإسلامية وتصاعد التيار الإسلامي في المنطقة.

١ ـ القراءة الغربية لحقوق الإنسان

المفهوم الغربي لحقوق الإنسان والذي بلورته «وثيقة فرجينيا» وإعلان الدستور الأمريكي، وكذلك «إعلان الحقوق الإنسانية» الذي أعلنته الثورة الفرنسية، استمد

أصوله من المذاهب الفلسفية التي ظهرت في القرنين السابع عشر والثامن عشر حول الفرد المستقل وعن حقوقه الطبيعية، وهي حقوق ليست مستمدة من النظم السياسية ولكنها مؤسسة على حقوق طبيعية أسبق من سيادة الدولة بل أسمى منها أيضاً. وقد تم تمثل هذه الأفكار باعتبارها تفسيراً وتبريراً في الوقت نفسه للنظام الرأسمالي الذي يعتبر الملكية الحد الأساسي للنزعة الإنسانية البرجوازية، والتي تعني تأكيد ذات الإنسان ضد عبودية الإقطاع باسم الفردية، وضد الكنيسة باسم حرية التفكير، وضد قوى الطبيعة، باسم إرادة الإنسان الذي يريد لها أن تصبح سيدة الطبيعة ومالكتها.

وعلى رغم أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان تأثر بكثير من هذه المفاهيم الغربية، إلا أنه حد من غلواء النظرة الفردية بمحاولة إيجاد توازن بإدخال بعض الحقوق الجماعية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية، والتي ظهرت جلياً بعد ذلك في المواثيق والعهود التي صيغت على أساس هذا الإعلان.

ولكن القراءة الغربية لحقوق الإنسان ـ حتى بعد صدور الإعلان العالمي والمواثيق الدولية الأخرى ـ استمرت في نظرتها الفردية للحقوق وتقديمها على أي حقوق أخرى تتعلق بالمجتمع أو بحق الشعوب، كما قدمت الحقوق السياسية والمدنية التي أصبحت محور دعوتها، على الحقوق الاقتصادية والاجتماعية التي أهملتها لفترة طويلة.

فالعهد الدولي للحقوق السياسية والمدنية، والعهد الآخر الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ينصان صراحة على حق الشعوب في تقرير مصيرها، وقد جاء ذلك النص ضد مصالح الدول الاستعمارية الغربية التي كان بعضها لا يزال يحتفظ بمستعمراته. وعموماً فإن هذا الحق في الممارسة لم يجد أي اهتمام من الدول الغربية، بل على العكس من ذلك. وأكبر دليل على ذلك هو موقف الولايات المتحدة الأمريكية من حق الشعب الفلسطيني في تقرير مصيره وإقامة دولته، وموقفها من احتلال الأراضي العربية. وكذلك موقف الغرب المؤيد للحكم العنصري في جنوب افريقيا حيث كانت جنوب افريقيا تعتبر جزءاً من منظومة الدول الغربية، ولم يتغير موقف التأييد هذا إلا في الثمانينيات فقط.

وفي الممارسة استخدم الغرب حقوق الإنسان لتحقيق مكاسب سياسية، مثل ضغطه المتزايد على الاتحاد السوفياتي ـ وقت الحرب الباردة ـ للسماح بهجرة اليهود إلى إسرائيل، على رغم أن ذلك كان انتهاكاً لحقوق الفلسطينيين وتعزيز سياسة عنصرية هي قانون العودة الإسرائيلي الذي هو قانون عنصري.

ثم هناك استخدام الولايات المتحدة الأمريكية لورقة الإرهاب ضد حركات

التحرير الوطنية، وها هي تعتبر كل مقاومة للاحتلال الإسرائيلي إرهاباً، وتطلق يد إسرائيل لتعربد في المنطقة، وتباشر إرهابها في جنوب لبنان، ثم تحمي إسرائيل من أي إدانة في مجلس الأمن، حتى عندما قامت إسرائيل بمذبحة قانا الشهيرة وغيرها من المذابح المنافية للإنسانية ولحقوق الإنسان. لقد استخدمت الولايات المتحدة الفيتو لصالح إسرائيل حتى الآن أكثر من ١٥٠ مرة في سابقة فريدة في تاريخ الأمم المتحدة.

٢ ـ القراءة الاشتراكية لحقوق الإنسان

كانت فلسفة الحكم في الدول الاشتراكية التي تعتمد على دكتاتورية البروليتاريا ونظام الحزب أو التنظيم الواحد تصطدم بالحقوق السياسية والمدنية الواردة في المنظومة الدولية، وبخاصة الحريات الأساسية التي تؤكد حرية الرأي والتعبير والحق في التنظيم، أي تكوين الجمعيات والمجتمع المدني. وهي أشياء لم يسمح بها المجتمع الاشتراكي حتى تفككت منظومته.

وقد استطاع الاشتراكيون صياغة نزعة إنسانية اشتراكية قامت في خلاف جذري مع مفهوم النزعة الإنسانية البرجوازية والتي قامت على الفردية. فهم يرفضون فكرة أن الوظيفة الرئيسية لحقوق الإنسان هي عزل الفرد عن المجتمع، أي أنه وسيلة المواطن في الدفاع عن نفسه ضد المجتمع والدولة، وذلك من منطق أن الديمقراطية الاشتراكية تقوم على أساس زيادة مشاركة المواطن في إدارة الدولة والمجتمع وتنمية قدراته السياسية.

وعلى هذا الأساس يضع المفهوم الاشتراكي لحقوق الإنسان مصلحة المجتمع قبل مصلحة الفرد، ويلغي الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج التي تعتبر حقاً مقدساً بالنسبة إلى التشريعات البرجوازية.

كما يعطي المفهوم الاشتراكي أهمية كبرى للعدل الاجتماعي، وبالتالي كان اهتمامه بالحقوق الاقتصادية يسبق كثيراً الحقوق السياسية والمدنية التي أهملها باستمرار.

واهتم المفهوم الاشتراكي بالتوازن بين الحقوق والواجبات بعكس المفهوم البرجوازي الذي فصل بين الحقوق والواجبات بما يسمح للطبقات المستغلة أن تحصل على الكثير من الحقوق، وتلقي بثقل الواجبات على الطبقة العاملة.

٣ ـ قراءة إسلامية في حقوق الإنسان

بصعود التيار الإسلامي في منطقتنا وظهور الحركات الإسلامية وقيام الثورة الإيرانية برموزها الإسلامية، وانهيار النظام العالمي القديم وبزوغ نظام تهيمن عليه الولايات المتحدة الأمريكية التي تتعامل مع حقوق الإنسان بانتقائية شديدة ومعايير مزدوجة، ظهرت قراءة إسلامية تستمد مرجعيتها من القرآن الكريم والسنة والفقه الإسلامي.

وتبلورت هذه القراءة في عدد من المواثيق والبيانات ربما يكون أهمها:

أ ـ إعلان حقوق الإنسان وواجباته في الإسلام الصادر عن رابطة العالم الإسلامي في عام ١٩٧٩.

ب ـ البيان الإسلامي العالمي الصادر عن المجلس الإسلامي الأوروبي في لندن عام ١٩٨٠.

ج ـ البيان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام الصادر عن المجلس نفسه عام ١٩٨١.

د ـ إعلان القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام الصادر عن مؤتمر العالم الإسلامي عام ١٩٩٠ (والذي تمت الموافقة عليه بالتوافق).

ودون الغوص في تفاصيل هذه الوثائق، فإنها احتوت معظم الحقوق والحريات التي وردت في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وإن كانت تميزت بما يلي:

أ ـ جعلت هذه الحقوق ملزمة بحكم مصدرها الإلهي، فجعلتها تكاليف وليست مجرد حقوق كما جاء في الإعلان العالمي، وذلك تأسيساً على المقولة القرآنية حول الاستخلاف الإلهي للإنسان على الأرض في مواجهة مقولة «القانون الطبيعي» التي تأسس عليها الإعلان العالمي.

ب ـ اهتمت هذه المواثيق جميعها بالتأكيد على الاستقلالية عن الغرب وإظهار إصرار المسلمين على التمايز والندية بسبب خصوصية نصوصهم وشخصيتهم.

ج ـ أكدت هذه المواثيق على اقتران الحقوق الفكرية والسياسية بالحقوق الاجتماعية والثقافية.

د ـ ربطت بين حق الفرد وحق المجتمع والروابط الأسرية، وأوضحت أن حقوق الإنسان الشاملة في الإسلام هي ضمان الفرد والأسرة والجماعة والدولة على السواء.

هـ ـ تجعل إحقاق الحق واجباً على صاحب الحق نفسه، كما هو واجب على الذي عليه الحق، كما يعني الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في شرعية الإسلام.

و ـ يلاحظ أن المواثيق غير الحكومية ركزت على الحق في مقاومة الاضطهاد والجهاد لحماية حقوق الإنسان ومنع استضعافه، في حين خلا إعلان الحكومات (إعلان القاهرة) من النص على ذلك صراحة. كما أنه لم يوضح ما تستطيع الثقافة الإسلامية أن تقدمه للعالم من خدمات حقيقية في مجال حقوق الإنسان، ينتفع بها الناس جميعاً.

وتتفق نظرة المثقفين الإسلاميين المستقلين والحركات الإسلامية على سبق الإسلام جميع المواثيق المعروفة في تأكيده لحقوق الإنسان في شمول وعمق. ويعتبر محمد الغزالي أن حقوق الإنسان في الإسلام ليست منحة من ملك أو حاكم أو قراراً صادراً من سلطة محلية أو منظمة دولية، وإنما هي حقوق ملزمة بحكم مصدرها الإلهي لا تقبل الحذف أو النسخ أو التعطيل، إلا أن نظرة هؤلاء تختلف بالنسبة إلى التعارض مع المفاهيم العالمية، ففي حين يقدم بعضهم تفسيرات متسامحة لحقوق الإنسان تلغي الفوارق الأساسية مع المفهوم العالمي لحقوق الإنسان، فإن ثمة اجتهادات أخرى تضيق من فهمها لهذه الحقوق بما يؤدي إلى إظهار قدر كبير من التناقض في عدة مجالات. فيرى بعضهم ومنهم راشد الغنوشي أن عالمية الميثاق ما هي إلا عولمة مفروضة من قبل حضارة غربية سائدة، ويؤيده في ذلك آخرون.

يلاحظ التباين الشديد بين البيانات والمواثيق الإسلامية التي تضعها هيئات إسلامية غير حكومية، وبين سجل حقوق الإنسان في جميع الدول التي تصف نظام حكمها بالإسلامي. وفي اعتقادي أن أهم ما تفتقده القراءة الإسلامية لحقوق الإسلام هو وجود نموذج لدولة إسلامية تحترم حقوق الإنسان إلى المدى الذي يشد انتباه الآخرين.

٤ ـ مؤتمر فيينا العالمي لحقوق الإنسان ١٩٩٣

وقد خطا العالم خطوة جديدة نحن العالمية عندما دعت الأُمم المتحدة إلى مؤتمر عالمي لحقوق الإنسان عقد في فيينا عام ١٩٩٣، وكانت المنظومة الاشتراكية وقتئذٍ قد تفككت، وتراجعت فكرة الحزب أو التنظيم الواحد لصالح التعددية السياسية.

وقد فرضت قضية العالمية والخصوصية نفسها على مناقشات المؤتمر، فقد أبدت بعض الحكومات الآسيوية (بقيادة الصين) تحفظاً على مبدأ حقوق الإنسان (أو

عموميتها)، وذلك على أساس أن الثقافة والتقاليد المحلية يجب أن توضع في المقام الأول. وتحججت هذه الحكومات بأن المعايير الدولية لحقوق الإنسان بنيت أساساً على مفاهيم غربية، وهي لا تتناسب مع المجتمعات الآسيوية، لأنها تركز على الحقوق الفردية، كما أوضحت هذه الحكومات أن الآسيويين على سبيل المثال يعطون قيمة أكبر للانسجام الاجتماعي، كما أنهم أكثر ميلاً للتضحية بالمصلحة الشخصية في سبيل الجماعة.

وساقت بعض الحكومات الافريقية حججاً مماثلة زاعمة أن حقوق الإنسان في المجتمعات الافريقية موجودة لضمان خير المجتمع ككل، وأنه من خلال حماية الجماعة، يصبح بالإمكان ضمان حماية حقوق الأفراد.

ولكن المؤتمر في أغلبيته الكاسحة كان رافضاً لهذه الآراء التي اعتبرت محاولات من هذه الدول للإفلات من التزاماتها نحو حقوق الإنسان، وبخاصة أن كل الدول التي اعترضت على مبدأ العالمية كانت دولاً ذات سجل متخلف في قضايا حقوق الإنسان.

وقد أكد المؤتمر بشكل قاطع:

أولاً: على عالمية حقوق الإنسان. وكان انعقاد المؤتمر في حد ذاته تأكيداً على هذا المبدأ.

ثانياً: ترابط حقوق الإنسان وعدم جواز تجزئتها. وكان ذلك لصالح الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي أهملها الغرب فترة طويلة من الزمن. وأقر المؤتمر مبدأ الحق في التنمية المستدامة وربط بين التنمية وحقوق الإنسان.

وبذلك استطاع المؤتمر أن يقرب العالم أكثر إلى مفاهيم حقوق الإنسان العالمية كما وردت في المواثيق الدولية ونحو فهم مشترك لمنظومة حقوق الإنسان.

واضطرت الولايات المتحدة إلى أن تعلن تصديقها على العهدين الدوليين قبل المؤتمر، وكانت ترفض التصديق عليهما قبل ذلك.

ثالثاً: أكد المؤتمر على أن عالمية حقوق الإنسان لا تتعارض مع فكرة التنوع الثقافي، والخصوصية الثقافية التي هي أيضاً حق من حقوق الإنسان.

ثالثاً: موقف العرب من العالمية والخصوصية في حقوق الإنسان

عندما صدر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان كانت الدول العربية المستقلة من أعضاء الأمم المتحدة ثلاثاً هي مصر ولبنان والعربية السعودية، وقد امتنعت السعودية

عند التصويت على الإعلان العالمي متعللة بأمور ثلاثة تعترض عليها، وهي حق العمال في السعودية في إنشاء نقابات مهنية؛ والحق في حرية العقيدة بما يعني حق المسلم في تغيير دينه؛ وقضية مساواة المرأة بالرجل، في حين أيدته كل من مصر ولبنان، بل شاركتا أيضاً في لجنة صياغة الإعلان ولعب مندوباهما دوراً فعالاً في صياغة هذا الإعلان وإقراره.

انضمت معظم الدول العربية بعد ذلك إلى أهم الاتفاقات الدولية، وأقصد بها «العهدين الدوليين»، فيما عدا جيبوتي وموريتانيا وبلدان الخليج باستثناء الكويت، وإن كانت قد انضمت إلى بعض الاتفاقيات المهمة في مجال حقوق الإنسان، مثل اتفاقية الطفل التي انضمت إليها كل الدول العربية بدون استثناء.

وأخيراً انضمت كل من قطر والبحرين والسعودية إلى إحدى الاتفاقيات المهمة في مجال حقوق الإنسان، وهي اتفاقية مناهضة التعذيب، وإن كان ذلك بتحفظ يفرغ الاتفاقية من معناها، ولكنه في النهاية قبول بمبدأ العالمية.

١ ـ موقف جامعة الدول العربية

اهتمت المنظمات الإقليمية الكبرى بقضية حقوق الإنسان. وتؤكد جميع هذه المنظمات على مبدأ العالمية بصفة عامة، وتؤكد علاقتها بالأمم المتحدة كما تهتم بصفة خاصة بقضية حقوق الإنسان. ولأن هذا هو المكان الذي تستطيع أن تظهر فيه الخصوصية الإقليمية فقد اهتمت هذه المنظمات بإبراز المدى الذي تستطيع أن تصل إليه هذه المنظمات والدول المنتمية إليها في مجال احترام حقوق الإنسان، فوصل الاتحاد الأوروبي على سبيل المثال إلى مدى بعيد جداً في قضية الحريات واحترام الحقوق فأنشأ محكمة حقوق الإنسان التي تسمح للمواطن وللجمعيات والمنظمات غير الحكومية في أي دولة أوروبية أن تلجأ إلى هذه المحكمة التي ينفذ حكمها على دولة هذا المواطن أو الدولة التي تنتمي إليها المنظمة الشاكية.

وذهبت المنظمة الأمريكية إلى مدى مقارب لذلك. وحتى منظمة الوحدة الأفريقية أصدرت الميثاق الافريقي لحقوق الإنسان والشعوب، وهو ميثاق يضيف إلى المبادئ العالمية بعض ما أهملته. فهو يؤكد على الحق في السلام وفي المحافظة على الاستقلال ويأخذ حق الشعوب في تقرير مصيرها فيه اهتماماً خاصاً ظهر في عنوان الميثاق نفسه. وأنشأت منظمة الوحدة الافريقية لجنة خاصة بحقوق الإنسان فيها خبراء مستقلون على غرار لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة تجتمع مرة كل ستة أشهر، وأعطيت المنظمات غير الحكومية في افريقيا اختصاصات كبيرة وسمح

لها بأن تقدم الشكاوى، وأن تشارك في وضع جدول أعمال اللجنة، وأن تشارك ببيانات وتقارير تقدمها للجنة.

أما جامعة الدول العربية فمساهماتها في قضية حقوق الإنسان متواضعة جداً إلى درجة مؤسفة. وقد أنشأت الجامعة لجنة لحقوق الإنسان منذ عام ١٩٧٠ حصرت كل نشاطها في حقوق الشعب الفلسطيني والقضية الفلسطينية. وكلفت منذ إنشائها بإعداد ميثاق عربي لحقوق الإنسان لم تنتهِ منه إلا في عام ١٩٩٤ في أعقاب مؤتمر فيينا لحقوق الإنسان، وجاء هذا الميثاق هزيلاً لا يضيف أي جديد لقضية احترام حقوق الإنسان ولا يعكس إلا حالة التخلف الشديد لدول الجامعة في مجال حقوق الإنسان. ولم تنشئ الجامعة أي آليات حقيقية لمراقبة حقوق الإنسان على خلاف جميع المواثيق الإقليمية الأخرى، ولم تهتم الجامعة بالمنظمات غير الحكومية، بل انها لا تعترف إلا بالمنظمات التي تؤيد الحكومات، وكأن كل ما يهمها هو المحافظة على الأوضاع القائمة.

والإضافة الوحيدة في هذا الميثاق جاءت في مجال القضية الفلسطينية، فقد نص الميثاق على:

ـ رفض العنصرية والصهيونية اللتين اعتبرهما الميثاق تهديداً للسلام العالمي وانتهاكاً لحقوق الإنسان.

ـ تأكيد الحق في تقرير المصير.

ـ الحق في السيطرة على الموارد الوطنية.

ـ الاعتزاز بالقومية العربية.

ـ التأكيد على الأسرة باعتبارها أساس المجتمع.

والعجيب حقاً أنه منذ عام ١٩٩٤ وحتى الآن لم يصدق على هذا الميثاق سوى دولة عربية واحدة فقط.

٢ ـ حقوق الإنسان في الثقافة العربية

كثيرون من الذين يشككون في حقوق الإنسان العالمية يدّعون بأن مفهوم حقوق الإنسان نفسه مفهوم دخيل علينا وجزء من المفاهيم الغربية التي علينا أن نقاومها.

وهذه مقولة غير صحيحة. وقد رأينا كيف أن الكثير من فقهاء الإسلام بينوا

أن حقوق الإنسان أسبق في الإسلام، وأن القرآن والسنة لم يتركا حقاً من حقوق الإنسان المعروفة إلا وتعرّضا له.

والصحيح أن تعبير حقوق الإنسان أول ما استخدم استخدمه الغرب، ولكن مضمون وجوهر هذه الحقوق جاءا نتيجة نضال إنساني طويل وثورات إنسانية وعالمية كانت للعرب والمسلمين مساهماتهم فيها لتأكيد هذه الحقوق.

والغريب أننا عندما نتكلم على التراكم التاريخي لنضال الشعوب من أجل حقوق الإنسان، جرت العادة أن نذكر «الماغنا كارتا» ووثيقة إعلان الاستقلال الأمريكي، وإعلان حقوق الإنسان للثورة الفرنسية... الخ ونغفل تماماً عن ذكر تراثنا العربي والإسلامي في مجال حقوق الإنسان.

فقد ساهمت أمتنا ـ حتى وقبل الإسلام ـ في تأسيس وثيقة حقوقية مهمة هي «حلف الفضول» الذي تأسس في أواخر القرن السادس الميلادي في دار أحد وجهاء مكة عبد الله بن جدعان.

فقد اجتمع عدد من فضلاء مكة وتعاهدوا على ألا يتركوا في مكة مظلوماً إلا وكانوا معه على ظالمه حتى ترد مظلمته. وقد حظي هذا الحلف بمباركة الرسول (ﷺ) الذي قال عنه: «لو دعيت لمثله في الإسلام لأجبت». وربما يكون هذا الحلف هو أول جمعية لحقوق الإنسان عرفت على وجه الأرض.

كما وضعت أمتنا عند تأسيسها أول مجتمع إسلامي في المدينة المنورة وثيقة أخرى بالغة الأهمية هي «صحيفة المدينة» التي أكدت حقوق غير المسلمين وحق المواطنة.

والأهم من ذلك أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ـ والذي نحتفل بمرور خمسين عاماً على إقراره ـ لم يكن مجرد وثيقة غربية أو مجرد أفكار غربية، ولكن هذه الوثيقة جاءت نتيجة مفاوضات وجهود إنسانية شارك فيها المجتمع الدولي كله، شرقه وغربه، شماله وجنوبه، بكل حضاراته وثقافاته من خلال الأمم المتحدة. فهو بالتالي عمل إنساني يمثل الحد الأدنى من التوافق بين كل هذه الدول بحضاراتها المختلفة.

وقد كان للعرب مساهمة فعالة في صياغة هذه الوثيقة حيث كان هناك اثنان من العرب في لجنة الصياغة هما محمود عزمي من مصر، وشارل مالك من لبنان.

وعلى هذا الأساس لم يكن غريباً أن ينص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في مادته الأولى «يولد الناس أحراراً ومتساوين في الكرامة والحقوق» وهي مقولة عمر بن الخطاب نفسه «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً».

ويتحجج بعض الذين يشككون في عالمية حقوق الإنسان بأن عدد الدول أعضاء الأمم المتحدة عام ١٩٤٨ كان صغيراً ولـم تشارك كثير من الدول الافريقية والآسيوية ودول العالـم الثالث التي لـم تكن قد استقلت بعد. وقد مكن ذلك الغرب من فرض مفاهيمه على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

ولكن الحقيقة أن أول لجنة شكلت لصياغة الميثاق كانت من مندوبي ١٥ دولة هي مصر ولبنان والفيليبين وأستراليا والاتحاد السوفياتي وتشيلي والصين وفرنسا والهند وإيران والمملكة المتحدة، وإحدى جمهوريات الاتحاد السوفياتي (Byelorussian SSR)، والولايات المتحدة الأمريكية، والأوروغواي، ويوغوسلافيا، أي أربع دول فقط من الغرب والبقية من الدول الاشتراكية ودول العالـم الثالث. وبقراءة بعض محاضر مناقشات لجنة الصياغة يتضح أن مندوبي كل من لبنان ومصر والفيليبين قد لعبوا دوراً مهماً.

كما أن الاتفاقات والعهود الدولية التي تكوّن منظومة حقوق الإنسان العالمية صيغت كلها في أواخر الستينيات، ولـم تدخل حيز التنفيذ إلا في السبعينيات. ومعنى ذلك أن الدول الافريقية والآسيوية ودول أمريكا اللاتينية وبقية دول العالـم الثالث شاركت مشاركة كاملة في إعداد هذه الاتفاقات. وقد لا يعرف الكثيرون أن الولايات المتحدة الأمريكية لـم تصدق على الكثير من هذه الاتفاقيات إلا مؤخراً، وما زالت تعترض على بعض هذه الاتفاقات الدولية مثل اتفاقية الطفل، على سبيل المثال.

خاتمة

أولاً: إن عالمية حقوق الإنسان تعني امتلاك كل البشر منظومة من الحقوق غير القابلة للتصرف، والتي لا يمكن إنكارها باعتبارها حقاً مكتسباً منذ ولادتهم. وذلك في حد ذاته إنجاز إنساني كبير يستحق أن نتمسك به وأن نناضل من أجل جعله حقيقة.

ثانياً: هناك خلط بين المنظومة العالمية لحقوق الإنسان، وبين الممارسات الغربية والأمريكية على وجه التحديد في الانتقائية وتطبيق المعايير المزدوجة، والتي تعتبر في حد ذاتها انتهاكاً صريحاً لحقوق الإنسان العالمية.

والمشكلة الحقيقية أن هذه الدول تحترم حقوق الإنسان العالمية وتتمسك بها بالنسبة إلى مواطنيها، أما عندما تتعامل مع الخارج فإنها لا تراعي إلا مصالحها الذاتية، ويساعدها في ذلك خلل النظام الدولي، فهو نظام غير ديمقراطي تتحكم فيه دولة واحدة.

ثالثاً: حقوق الإنسان العالمية ـ على رغم أنها أخذت بالمفاهيم الغربية في بعض جوانبها ـ إلا أنها تختلف في الكثير من الجوانب الأخرى عن مفهوم حقوق الإنسان في الثقافة الغربية. وعلينا أن نفرق بين عالمية حقوق الإنسان، وقضية العولمة الثقافية التي تحاول فيها دولة فرض ثقافتها على العالم.

كما أن تباين مصدر المنطلقات الأساسية لحقوق الإنسان لا تؤدي بالضرورة إلى اختلاف المضامين وتناقضها واستحالة التوفيق بينها، بل إن التمسك بعالمية حقوق الإنسان هو أحد الوسائل لمناهضة العولمة الثقافية. واتفق في الرأي مع ما يذهب إليه محمد عابد الجابري عندما يقول إن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان كان ثورة في الثقافة الغربية نفسها وعليها، وبالتالي فهو يحمل صفة العالمية.

رابعاً: إنه من غير المقبول مطالبة المسلمين بإصلاح ثقافتهم، أو إبعاد الشريعة الإسلامية عن التدخل في ميدان حقوق الإنسان، فهذا علاوة على أنه غير مقبول، فهو أمر إذا تحقق يفقدهم عنصر «الشرعية الثقافية» التي لا تتحقق إلا بعد التثبت من ارتباط هذا الإصلاح بأصول الثقافة الإسلامية وانطلاقه من منطلقاتها الأساسية.

كما أنه من الخطأ تحميل الإسلام أسباب تخلف مجتمعاتنا في مجال حقوق الإنسان والتي غالباً ما تكون نتاج أسباب وعوامل لا تتصل بالإسلام ولا دخل له في شأنها.

خامساً: الخصوصية ليست مناقضاً للعالمية، ولكنها في الأصل إضافة، بمعنى فتح الطريق للوصول في مجال حقوق الإنسان إلى أبعد مما يمكن أن يتفق عليه المجتمع الدولي، إذا كانت خصوصيتنا تسمح لنا بالانطلاق في هذا الاتجاه. وفي حالة الأمة العربية والإسلامية فإن المجال مفتوح بكل تأكيد باعتبار أن الإسلام جاء في مجال حقوق الإنسان بما هو أوسع وأعمق من حقوق الإنسان العالمية. ولكن الملاحظ أن الخصوصية تستخدمها بعض الحكومات الإسلامية والعربية للإفلات من الالتزامات الدولية.

القسم الثاني

الأبعاد الإسلامية

الفصل الرابع

الإسلام وحقوق الإنسان(*)

محمد عبد الملك المتوكل(**)

مقدمة

منذ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان سنة ١٩٤٨ والجدل دائر في العالم الإسلامي حول تقاطع مبادئ الإعلان أو تطابقها مع المبادئ الأساسية للدين الإسلامي. وقد وصلت المغالاة ـ أحياناً ـ إلى الحد الذي يرى فيه بعضهم أن حركة حقوق الإنسان وجميع إعلاناتها مرفوضة جملة وتفصيلاً لأنها حركة كافرة تستهدف الإسلام والمسلمين. وقد ساعد على انتشار هذا التوجه عوامل عدة منها:

ـ الشك المطلق في كل ما يأتي من الغرب ومن دول الهيمنة الدولية.

ـ القناعة المسبقة بأن الغرب يريد غزو العالم الإسلامي ثقافياً لكي تتحول المجتمعات الإسلامية إلى مجتمعات منحلة وعلى نحو ما هو قائم في الغرب.

ـ الاعتقاد بأن حقوق الإنسان ليست إلا شعاراً يرفعه الغرب ودول الهيمنة الدولية لكي تتدخل في شؤون الدول الأخرى. وقد قوّى من هذا الاعتقاد ما تمارسه القوى الدولية المهيمنة من استغلال سياسي لموضوع حقوق الإنسان، فهذه القوى المهيمنة ترفع شعار حقوق الإنسان في وجه كل الدول التي لا تخضع لتوجهاتها ـ ومعظمها من الدول العربية والإسلامية ـ وتغض هذه القوى الطرف عن شعار حقوق الإنسان حين تكون الدولة المنتهكة موالية لها، أو مرتبطة معها بمصالح

(*) بحث نشر في: **المستقبل العربي**، السنة ١٩، العدد ٢١٦ (شباط/فبراير ١٩٩٧)، ص ٤ ـ ٣١.

(**) أستاذ في كلية التجارة والاقتصاد والعلوم السياسية ـ جامعة صنعاء، اليمن.

اقتصادية وتجارية هي في نظر قوى الهيمنة الدولية أهم من موضوع حقوق الإنسان.

وبالمقارنة بين موقف الولايات المتحدة الأمريكية ومجلس الأمن من الاعتداء الاسرائيلي على لبنان ـ في الآونة الأخيرة ـ وموقفها من التفجيرات في القدس وصفد، تتضح الصورة للمعايير المزدوجة لحق الفرد الاسرائيلي في نظر أمريكا وحق الفرد العربي.

وعلى رغم التفهم لهذه الاعتبارات والعوامل التي كونت رد الفعل الرافض لشعار حقوق الإنسان الذي ترفعه القوى الدولية المهيمنة، إلا أن هناك خطأين يقع فيهما كثير ممن يتخذون من حركة حقوق الإنسان موقفاً عدائياً أو موقف رفض كامل.

الخطأ **الأول** هو الاعتقاد بأن حركة حقوق الإنسان القائمة اليوم على المستوى الدولي هي حركة تتولاها وتقوم بها الدول والحكومات، والتي ثبت أنها ـ غالباً ـ تستغلها لعمل سياسي أكثر مما هو اهتمام حقيقي بحقوق الإنسان.

والحقيقة أن حركة حقوق الإنسان ليست حركة رسمية، وإنما هي حركة شعبية عالمية إنسانية تتولاها ـ في الأصل ـ مؤسسات شعبية تقف ـ في الغالب ـ ضد حكوماتها ودولها. أما الحكومات التي اهتمت بالحركة فقد هدفت في البداية إلى إرضاء الرأي العام من ناحية، وإيجاد شعار دولي تقدم به نفسها إلى العالم من ناحية أخرى. وعلى رأس هذه الدول الولايات المتحدة الأمريكية. ثم وجدت هذه الحكومات ـ في حركة حقوق الإنسان ـ وسيلة مفيدة لخدمة أهدافها السياسية على المستوى الدولي.

وعليه، فإن الممارسة الخاطئة لحقوق الإنسان من قبل الدول المهيمنة لا يجوز أن تنعكس على الحركة الشعبية التي تحمل توجهاً إنسانياً صادقاً.

والخطأ **الثاني** للمعادين لحركة حقوق الإنسان هو تصورهم أن الممارسة الخاطئة لموضع حقوق الإنسان من قبل القوى الدولية المهيمنة هي دليل على فساد الفكرة. وهذا استدلال خاطئ، فلو حاسبنا كل الأفكار والمعتقدات على أساس الممارسة الخاطئة من قبل بعضهم ممن تقمصوها لألغينا كل المبادئ والأفكار والمعتقدات والديانات التي سادت المجتمع الإنساني.

لكن مواجهة من يستغل شعار حركة حقوق الإنسان لمآرب سياسية لا تكون بالتنكر للحركة ورفضها، وإنما بتعرية من يستغلها ويسيء استخدامها، ودعوة كل أنصار الحركة في كل مكان الى التصدي لهذه الممارسة الخاطئة، ومن ضمن هؤلاء

أنصار حركة حقوق الإنسان داخل تلك الدول التي تسيء استخدام شعار الحركة خدمة لأهدافها السياسية والاقتصادية وعلى حساب حقوق الإنسان.

أما موقف التعصب الأعمى والرفض المطلق لكل ما يأتي من الغرب فإنه أمر يتنافى مع المنطق والحكمة، بل يتنافى أيضاً مع الحديث النبوي: «الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها التقطها»، وقول الرسول عليه الصلاة والسلام: «أطلبوا العلم ولو في الصين».

لقد تعودنا أن نواجه كل جديد علينا، أو كل مزعج لنا، بالهروب أو اتخاذ المواقف السلبية التي ترتكز على التعتيم والمنع والتحريم والتكفير والمصادرة. وهذه أساليب عفى عليها الزمن.

لم يعد أمامنا من خيار سوى مواجهة الفكر بالفكر والرأي بالرأي. وفي تراثنا ودينا الكثير مما نفاخر به الأمم، وبشكل خاص إذا ما امتلكنا عقلاً منفتحاً قادراً على الاجتهاد وفهم النصوص مما يتطلبه الزمان والمكان ومتطلبات العصر.

أ ـ حقوق الإنسان في المفهوم الإسلامي

مصطلح حقوق الإنسان ـ الذي يتم تداوله دولياً ـ يعرف بأنه «مجموعة الحقوق والمطالب الواجبة الوفاء لكل البشر على قدم المساواة دونما تمييز في ما بينهم».

هذا التعريف العام قد يختلف مفهومه من مجتمع إلى مجتمع، ومن ثقافة معينة إلى ثقافة أخرى، لأن مفهوم حقوق الإنسان، ونوع هذه الحقوق يرتبطان في الأساس بالتصور الذي نتصور به الإنسان. فإذا كان الإنسان في تصورنا فرداً حراً ذا كرامة وقيمة يمتلك العقل والضمير، ويمتلك القدرة على الاختيار الأخلاقي والتصرف السليم، ويملك الحكم الصائب على ما يتفق مع مصالحه، فإن حقوق هذا الإنسان سيكون لها في نظرنا المفهوم الذي يتطابق مع هذا التصور.

وما نراه اليوم ـ في عالمنا ـ من تمييز بين بني البشر، ومن انتهاك لحقوق الإنسان، هو نتاج ثقافة متخلفة متعالية تحمل تصوراً تحقيرياً لفئة من البشر سواء لجنسها، أو للمهنة التي تمارسها، أو للعقيدة التي تحملها، أو للون الذي تتميز به، أو للمنطقة التي تأتي منها.

فما هو إذاً تصور الإسلام للإنسان؟ وعلى ضوء هذا التصور يمكن لنا أن نحدد مفهوم الإسلام لحقوق هذا الإنسان.

بالعودة إلى **القرآن الكريم** ـ والذي هو المصدر الأساسي لشريعة الإسلام ـ نجد أن الله قد كرم آدم، وخلقه في أحسن تقويم، وهداه العقل الذي يميز بين الخير والشر، ومنحه العلم والحكمة، وعلمه الأسماء كلها. وبكل هذه المواصفات استحق هذا الإنسان أن يكون خليفة الله في الأرض، واستحق أن تسجد له الملائكة وأن يطرد من رحمة الله إبليس الذي أبى واستكبر. وحتى حين جادلت الملائكة رب العالمين في استخلاف إنسان يفسد في الأرض ويسفك الدماء، قال تعالى: **﴿إني أعلم ما لا تعلمون﴾**[1].

هذه هي صورة الإنسان ومكانته في الإسلام، وإنسان استحق أن يكون خليفة الله في الأرض لا بد من أن تكون له من الحقوق ما يليق بمكانته المكرمة، وبما يمكنه من أداء الدور الذي كلفه الله به.

واستناد حقوق الإنسان ـ في المفهوم الإسلامي ـ إلى خالق الإنسان، وجعلها واجبات مقدسة، قد أعطياها ـ في نظر المفكرين الإسلاميين ـ ميزات مهمة، أهمها:

ـ منح هذه الحقوق والواجبات قدسية تتعالى بها عن سيطرة ملك أو حاكم أو حزب يتلاعب بها كما يشاء.

ـ أعطاها قوة إلزام يتحمل مسؤولية حمايتها كل فرد، فهي أمانة في عنق كل المؤمنين، وواجب ديني على كل مسلم.

ـ الله تعالى هو مانح هذه الحقوق وهو الأعلم بحاجيات الإنسان الذي خلقه وكلفه بالاستخلاف. ولهذا اكتسبت هذه الحقوق والواجبات بعداً إنسانياً يتجاوز كل الفروق الجنسية، والجغرافية، والاجتماعية، والعقائدية.

وكما تعكس النظرة الإسلامية شمولية حقوق الإنسان وإنسانيتها وعالميتها، فإنها تعكس أيضاً أهمية التلازم بين الحقوق الفردية والمصلحة العامة، فكل حق للفرد يتضمن حقاً للجماعة مع أولوية حق الجماعة كلما حدث تقاطع.

والرسول ﷺ يقول: «لا يكون المؤمن مؤمناً حتى يرى لأخيه ما يراه لنفسه»، ويقول: «المؤمنون في توادهم وتراحمهم كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالحمى والسهر».

ويضع الإسلام قواعد أساسية تنتظم داخلها حقوق الإنسان وواجباته وأسلوب ممارسته لحرياته العامة. ومن هذه القواعد:

---

(١) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٣٠.

(١) كل شيء ـ في الأصل ـ مباح وهي المساحة الواسعة التي يتصرف داخلها الفرد المسلم. ولا يقف إلا عند ما حُرّم بنص من الكتاب أو السنة.

(٢) حدود حرية الفرد وحقه تقف ـ أيضاً ـ عند حدود وحق فرد آخر. فلا يجوز أن يخل فرد بحرية وحق أفراد آخرين، «فلا ضرر ولا ضرار في الإسلام».

(٣) الالتزام بالمصلحة العامة عند التقاطع بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع. «وحيثما تكون المصلحة العامة يكون شرع الله».

(٤) الالتزام بأخلاقيات الإسلام عند ممارسة الحريات والحقوق، فإذا جادل الفرد فعليه أن يجادل بالحسنى، وإذا دعا فعليه أن يدعو بالحكمة، وإذا قال فعليه ألا يجهر بالسوء من القول، وألا يقول ما لا يفعل، وإذا حكم فعليه ألا يكون فظاً غليظ القلب. إلى غير ذلك من الأخلاقيات التي نص عليها **القرآن الكريم** وحوتها السنة **والسيرة النبوية**.

(٥) أن يستخدم الإنسان عقله باعتبار العقل المرجعية الأولى في محاكمة النقل. وقد جعل الله العقل سبيل البشر إلى إدراك الذات الإلهية من خلال التأمل في خلق السموات والأرض، واختلاف الليل والنهار. والآيات القرآنية التي تحدثت عن «التدبر» ـ بمعنى التأمل والتفكر ـ قد دعت إلى التدبر وتحكيم العقل **في القرآن** نفسه بحكم أن العقل هو مناط التكليف في أمور الدين وشؤون الدنيا على السواء. يقول الله تعالى: **﴿كتاب أنزلناه اليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولو الألباب﴾**[٢]. وفي آية أخرى استهجن الله تعالى الخضوع والتقليد الأعمى الذي عطل قدرة عبدة الأصنام على التفكير واستخدام العقل، يقول تعالى: **﴿قالوا نعبد أصناماً فنظل لها عاكفين. قال هل يسمعونكم إذ تدعون. أو ينفعونكم أو يضرون. قالوا بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون﴾**[٣].

(٦) القاعدة السادسة في الإسلام لممارسة الحريات والحقوق في إطارها هي «الشورى» والتي تعتبر في الإسلام منهجاً للسلوك وفلسفة في الحكم. ويعتبرها مفكرو الإسلام الأصل الثاني للنظام الإسلامي بعد النص. وهي من الصفات التي يجب أن يتحلى بها المؤمن وقد قرنها الله بالعبادات: **﴿وأمرهم شورى بينهم﴾**[٤]، والرسول ﷺ قال: «ما تشاور قوم إلا هدوا لأرشد أمرهم»، وحين سأله علي بن أبي

---

(٢) المصدر نفسه، «سورة ص،» الآية ٢٩.

(٣) المصدر نفسه، «سورة الشعراء،» الآيات ٧١ ـ ٧٤.

(٤) المصدر نفسه، «سورة الشورى،» الآية ٣٨.

طالب رضي الله عنه: «لو وقع لنا بعدك ما لم نجد له حكماً في **القرآن** أو نسمع منك فيه شيئاً فماذا نفعل؟ قال عليه الصلاة والسلام: «اجمعوا العابدين من أمتي واجعلوه بينكم شورى ولا تقضوا برأي واحد».

ب ـ الإسلام والإعلان العالمي لحقوق الإنسان

في العاشر من كانون الأول/ ديسمبر ١٩٤٨ صدر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان من قبل الجمعية العامة للأمم المتحدة. وقد تضمن الإعلان ثلاثين مادة تشمل المبادئ العامة لحقوق الإنسان.

وقد استُقبل الإعلان العالمي بردود فعل مختلفة، وبشكل خاص في العالم الإسلامي. وقد أعلنت بعض حكومات البلدان العربية تحفظها على بعض ما جاء في الإعلان. وفي مذكرة العربية السعودية سنة ١٩٧٠ إشارة واضحة إلى أن الخلاف هو في الاجتهاد في «بعض تطبيقات الإعلان وذلك الميثاق لا في مبادئهما الأساسية حول كرامة الإنسان وحرية الإنسان والتعايش السلمي بين جميع بني الإنسان».

وقد حفز الإعلان العالمي بعض المناطق الإقليمية إلى إصدار مواثيق إقليمية لحقوق الإنسان تعبر عن ثقافاتها وقيمها، فصدر مشروع الميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان سنة ١٩٨١، ومشروع الميثاق العربي المعد في إطار الجامعة العربية سنة ١٩٨٣، ومشروع ميثاق حقوق الإنسان والشعب في الوطن العربي، معهد سيراكوزا سنة ١٩٨٦، وأخيراً إعلان القاهرة عن حقوق الإنسان في الإسلام سنة ١٩٩٠.

ومن خلال المقارنة بالإعلانات الإقليمية يتضح أن القضايا التي شكلت نوعاً من التباين في الاجتهاد والمفاهيم، وأدت إلى إعلان التحفظ على بعض ما جاء في الإعلان العالمي، هي قضايا رئيسية ثلاث:

- حرية العقيدة.
- المساواة.
- الديمقراطية.

أولاً: حرية العقيدة

ينص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في مادته الثامنة عشرة على ما يلي:

«لكل شخص الحق في حرية الفكر والوجدان والدين، ويشمل هذا الحق حريته في تغيير دينه أو معتقده، وحريته في إظهار دينه أو معتقده بالتعبير وإقامة

الشعائر والممارسة والتعليم بمفرده أو مع جماعة وأمام الملأ أو على حدة...».

يمكن القول ـ بكل ثقة ـ إن الإسلام قد سبق الإعلان العالمي في ضمان حرية الإنسان في معتقده. وكُتب التفسير والفقه قد أجمعت على اعتبار آية ﴿**لا إكراه في الدين**﴾[(٥)] قاعدة كبرى من قواعد الإسلام، لأن حرية الاعتقاد هي أول حقوق الإنسان، ويعتبرها مفكرو الإسلام «أسبق الحريات العامة لأنها بمثابة القاعدة والأساس». والله عز وجل لم يبنِ الإيمان على الجبر والقسر وإنما بناه على الاختيار الحر، لأن الإكراه على الدين يفسد ويبطل معنى الابتلاء والامتحان، ويجعل من الصعب معرفة من الذي أحسن عملاً. يقول الله تعالى: ﴿**إنا خلقنا الإنسان من نطفةٍ أمشاج نبتليه فجعلناه سميعاً بصيراً. إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً**﴾[(٦)]. ويقول تعالى: ﴿**وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر**﴾[(٧)].

على نهج تأكيد حرية العقيدة سارت جميع المواثيق الإقليمية، وحتى مذكرة التحفظ السعودية سنة ١٩٧٠ أكدت حرية الإنسان في عقيدته، وعدم جواز الإكراه فيها عملاً بقول الله: ﴿**لا إكراه في الدين**﴾، وقوله: ﴿**أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين**﴾[(٨)]. ولعل إعلان القاهرة عن حقوق الإنسان في الإسلام سنة ١٩٩٠ هو المشروع الوحيد الذي صاغ عبارة حرية العقيدة بتحفظ وانحياز.

وإذا كان موقف الإسلام واضحاً في النص على حرية العقيدة على رغم بعض الاجتهادات الفقهية غير الملزمة، فإن المشكلة لا تتعلق بحرية الاعتقاد وحسب، وإنما تتعلق بحق الإنسان في التعبير عن عقيدته وممارسته إياها في علنية وحرية، وفي حقه في الدفاع عنها وفي الدعوة إليها وفي نقد غيرها من المعتقدات.

في هذا الصدد يؤكد اسماعيل الفاروقي أستاذ علم الأديان في جامعة تمبل الأمريكية أن للمواطن غير المسلم في الدولة الإسلامية الحق في إذاعة قيم هويته في الإطار القانوني الذي يخضع له الجميع. وإذا كان من حق، بل من واجب، المسلم أن يعرض دعوته على مواطنه غير المسلم، فإن لهذا الأخير الحق نفسه، وإذا كان هناك من خشية على إيمان المسلمين فليس أمام هؤلاء من علاج إلا التعمق في إيمانهم.

---

(٥) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٦.

(٦) المصدر نفسه، «سورة الإنسان،» الآيتان ٢ ـ ٣.

(٧) المصدر نفسه، «سورة الكهف،» الآية ٢٩.

(٨) المصدر نفسه، «سورة يونس،» الآية ٩٩.

وقد ذهبت كل مشاريع مواثيق حقوق الإنسان الإقليمية في اتجاه حرية التعبير للجميع في إطار ضوابط القانون. وإعلان القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام سنة ١٩٩٠ هو الوحيد الذي كان متحفظاً ومتشدداً، «فقد اشترط في مادته الثانية والعشرين على ألا يتعارض الرأي مع مبادئ الشريعة، وألا يتعرض للمقدسات أو يخل بالقيم أو يصيب بالتفكك والانحلال والضرر أو يعمل على «زعزعة العقيدة». وهذه التحفظات المبالغ فيها تتنافى مع الحرية سواء للمسلم أو لغير المسلم. ولو طبقت لأصبح التبشير محرماً، وكذلك الدعوة إلى الإسلام، إلا إذا كان هناك تمييز بين حق المسلم في الدعوة وحرمان غير المسلم من الحق نفسه في التبشير. وهذا الاتجاه يتنافى مع مفهوم غالب مفكري الإسلام والمستجلين روحه السمحة، ويتنافى مع التاريخ الإسلامي الذي عرف بالتسامح الكامل مع الديانات الأخرى.

ومن منطلق «زعزعة العقيدة» نأتي إلى القضية الخلافية الكبرى وهي «تغيير الدين» أو ما اصطلح على تسميته بـ «الردة» أي الكفر بعد الإسلام. والسؤال المطروح هو: هل حرية الاعتقاد التي كفلها الإسلام لغير المسلم تبقى له بعد دخوله فلا يؤخذ بارتداده كما لم يؤخذ بعدم إيمانه قبل دخوله؟

عند العودة إلى القرآن الكريم الذي يعتبر المرجع الأول والأساسي للمسلمين، لا نجد فيه أي نص يحدد عقوبة في الدنيا. هو عمل عند الله بغيض ويستحق من يقوم به غضب الله ولعنته، كما يستحق العذاب في الآخرة.

لكن لم يأت في القرآن أي نص على أن المرتد يُقتل، أو أن يُنزل به أي عقاب دنيوي على رغم أن القرآن الكريم قد ذكر الارتداد عن الدين في كثير من آياته. ومن هذه الآيات:

﴿ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة﴾(٩).

﴿يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه﴾(١٠).

﴿من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ولكن من شرح بالكفر صدراً فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم﴾(١١).

---

(٩) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢١٧.

(١٠) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٥٤.

(١١) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية ١٠٦.

﴿كيف يهدي الله قوماً كفروا بعد إيمانهم وشهدوا أن الرسول حق وجاءهم البينات والله لا يهدي القوم الظالمين. أولئك جزاؤهم أن عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين﴾(١٢).

هذه الآيات صريحة في إشارتها إلى الردة بعد الإسلام، ومع هذا فلم تشر أقل إشارة إلى عقاب دنيوي أو حدّ يوقع على المرتد كما يوقع على السارق أو القاتل.

ونجد في المقابل العكسي لذلك التشديد في **القرآن** على حرية الاعتقاد وتحريم الإكراه في الدين، وفي ذلك آيات قرآنية عديدة منها:

﴿وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾.

﴿قل يا أيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها وما أنا عليكم بوكيل﴾(١٣).

﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾(١٤).

﴿فذكر إنما أنت مذكر. لست عليهم بمصيطر﴾(١٥).

وأخيراً يأتي أمر الله حازماً جازماً لا لبس فيه ولا غموض في قوله تعالى:

﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي﴾(١٦).

لما سبق من تشديد القرآن على حرية الاعتقاد وعدم وجود نص قرآني ينص على عقوبة دنيوية للمرتد، اتجه الغالب من علماء الإسلام المحدثين ومفكريه ورجال القانون الدستوري إلى القول: بأن الارتداد عمل غير مستحب وبغيض عند الله وملائكته والناس أجمعين، ولكن لا علاقة له بحرية العقيدة التي أقرها الإسلام وشدد عليها. وحين يصبح الارتداد عملاً يهدد النظام العام يصبح جريمة سياسية وينظر إليه في إطار الإخلال بالنظام العام.

ويرى محمد الجابري «أن فقهاء الإسلام كانوا يفكرون في المرتد، لا من زاوية

---

(١٢) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآيتان ٨٦ ـ ٨٧.

(١٣) المصدر نفسه، «سورة يونس،» الآية ١٠٨.

(١٤) المصدر نفسه، «سورة يونس،» الآية ٩٩.

(١٥) المصدر نفسه، «سورة الغاشية،» الآيتان ٢١ ـ ٢٢.

(١٦) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٦.

أنه شخص يمارس حرية الاعتقاد، بل من زاوية أنه شخص خان المجتمع الإسلامي وخرج ضده نوعاً من الخروج». ولهذا السبب يتصور بعضهم، كما قال عبد الحميد متولي، أن الخروج على الإسلام، ومجرد الخروج من الإسلام كما لو كانا أمرين متماثلين، أو على الأقل متقاربين، والواقع أن ثمة فارقاً بعيداً بين الاثنين، فهناك، كما يرى متولي، فرق بين ردة نصراني أسلم من أجل الزواج بمسلمة ثم رجع إلى دينه لما تصرمت العلاقة، وحالة وراءها تخطيط منظم لتغيير نظام الدولة.

على رغم أن الآيات القرآنية قد أشارت صراحة إلى المرتد ولم يرد فيها أي إشارة إلى عذاب دنيوي أو حدّ يوقع على المرتد كما يوقع على السارق أو القاتل، وعلى رغم أن الآيات القرآنية الأخرى قد بنت الإيمان والاعتقاد على اقتناع الفرد من دون قسر أو ضغط، **﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾**، إلا أن بعض الفقهاء، كما قال جمال البنا، «تحيفوا على هذه النصوص الصريحة الواضحة بحجة السنة». واستدلوا على ذلك بحديث نبوي أحادي يروى عن ابن عباس: «قال: قال رسول الله ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه»».

ويرى بعض العلماء أن الحديث الذي أورده البخاري عن ابن عباس «عن قتل المرتد» هو حديث أحادي وضعيف السند، ولا يمكن أن يرقى في قطعية ثبوته ودلالته إلى مستوى الآيات القرآنية التي تنص على عدم الإكراه في الدين، وتتفق مع سماحة الإسلام، وإلا فكيف نفسر عدم نص **القرآن** على أية عقوبة دنيوية على المرتد على رغم أنه أشار إلى الردة في العديد من الآيات القرآنية؟

ويرى محمود شلتوت أن الكثير من العلماء يروي أن الحدود لا تثبت بحديث الآحاد وأن الكفر بنفسه ليس مبيحاً للدم وإنما المبيح هو محاربة المسلمين.

ويرى راشد الغنوشي أن «الردة» لو كانت جريمة عقوبتها القتل كحد من الحدود فلا يجوز العفو فيها ولا الشفاعة. والرسول عليه الصلاة والسلام قد عفا ــ لدى دخول مكة ــ عن عبد الله بن أبي سرح، وقبل فيه شفاعة عثمان. ولم يقتل عمر بن الخطاب «أبا شجرة» واكتفى بطرده. واستنكر الرسول عليه الصلاة والسلام قتل امرأة يوم فتح مكة بقوله: «ما كانت هذه لتقاتل»، وهو دليل على أن القتل إنما هو لمحارب يهدد النظام العام لا لتغيير الدين.

وتضع مذكرة السعودية التحفظية سنة ١٩٧٠ وجهة نظر جديدة للموقف المتشدد في صدر الإسلام من المرتد. وإن ذلك لم يكن قيداً للحرية في الحق لكل شخص بتغيير دينه، وإنما لقمع مكيدة يهودية حدثت في صدر الإسلام حين أدخل اليهود على الإسلام عناصر ترتد عنه لتشكك العرب في دينهم، «فتولّد عن ذلك

عندئذ الحكم في منع تغيير المسلم لدينه مع العقوبة عليه». وتضيف المذكرة أن الموضوع «موضوع اجتهاد إسلامي» يأتي من الحرص على ألا يدخل في الإسلام من لا يعتقد فيه اعتقاداً جازماً. وفي هذا «احترام للعقيدة» و«قمع للمكيدة» و«منع للتضليل» و«استئصال لعوامل الفساد».

وبعد استعراض شامل لأقوال الفقهاء وخلافاتهم حول قتل المرتد والمرتدة، والاستتابة وعدم الاستتابة، يقول جمال البنا: «إن هذه القطع التي بعثناها من متحف التاريخ لتوضح لنا إلى أي مدى وصل التخبط»، ويضيف: إن الأمر لا يحتمل غير قول واحد هو أن أي دخل للسلطة تحت أي اسم كانت وبأي صفة اتصفت بين الفرد وضميره مرفوض بتاتاً. وان الاعتقاد يجب أن يقوم على حرية الفرد واطمئنان قلبه، ودليلنا:

أولاً: إن القرآن الكريم ذكر الردة ذكراً صريحاً في أكثر من موضع ولم يرتب عليها عقوبة دنيوية ولو أراد لذكر.

ثانياً: إن القرآن الكريم أوضح بما لا يدع شكاً وفي مئات الآيات، وبالنسبة إلى كل أبعاد قضية الإيمان، أن المعول والأساس هو القلب والإرادة، وصرح بأن ليس للأنبياء من دخل في هذا بضغط أو قسر، وأنه لا إكراه في الدين ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر.

ثالثاً: إن القرآن الكريم عندما قرر حرية الاعتقاد فإنه كان في حقيقة الحال يقرر مبدأ أصولياً تحتمه طبائع الأشياء والأصول العامة وحكم العقل والمنطق، ولو لم يقرره **القرآن** لفرض نفسه على المجتمع بحكم السلامة الموضوعية، وإنه أحد السنن التي وضعها الله للمجتمع الإنساني، ولم تأت الشرائع الإلهية لمخالفتها وإنما جاءت لتقريرها.

رابعاً: إنه لم يرد عن النبي ﷺ أنه قتل مرتداً لمجرد ارتداده على كثرة المنافقين الذين كفروا بعد إيمانهم.

خامساً: إننا لا نرد حديثاً كونه حديث آحاد، وكل حديث يثبت لدينا نحترمه ونقدره. ولكن يجب علينا لكي نطبقه كمبدأ عام أن نتقصى غاية التقصي، وأن نلم بملابسات الحديث كله، وأن نتأكد من أنه قد روي بالحرف وليس بالمعنى، لأنه لا يجوز أن نبيح الدماء أو نقيد الحريات مع احتمال الرواية بالمعنى، وإن هذا قد يغير المقصود.

سادساً: إن فكرة الردة اقترنت على عهد النبي ﷺ بعداوة الإسلام وحربه.

فمن آمن كان يعمل لنصرته، ومن ارتد كان يعمل على حربه، فيلحق بالمشركين، كما حدث في حالة عبد الله بن سعد بن أبي سرح الذي كان قد آمن ثم ارتد، وأخذ يؤلب قريشاً على النبي ﷺ فأهدر النبي دمه، فلما كان فتح مكة لاذ بعثمان بن عفان ـ وكان أخاه في الرضاعة ـ فغيبه حتى اطمأن الناس، ثم أحضره إلى النبي وطلب له الأمان فصمت رسول الله ﷺ طويلاً ثم أمنه، فأسلم.

والذكر المأثور للردة في التاريخ الإسلامي هو ردة القبائل العربية بعد وفاة النبي ﷺ. وقد كانت ردة هذه القبائل في حقيقة الحال رفض دفع الزكاة، ومن هنا كانت قولة أبي بكر المشهورة: «والله لو منعوني عقالاً كانوا يؤدونه للنبي ﷺ لحاربتهم من أجله»، وأصرح منها قولته في حربه: «لن يفرق بين الصلاة والزكاة»، فردة هذه القبائل كانت سياسية أكثر مما كانت دينية بالمعنى الذي نفهمه، ولهذا لا نجد استشهاداً بها في الكتب الفقهية تأييداً لدعوى قتل المرتد.

أما فكرة الارتداد كنوع من ممارسة حرية العقيدة فقد كانت مستبعدة وقتئذ، ومن هنا فحتى الفقهاء أنفسهم لاحظوا هذه النقطة، وفرقوا بين القبض على المرتد قبل أن يجاهر بالمحاربة أو بعدها.

وبالعودة إلى التاريخ الإسلامي في عصر النبوة والخلافة الراشدة، نجد أن المسلمين لم يخوضوا الحروب إلا دفاعاً لعدوان المشركين أو تحريراً لإرادة الناس وحريتهم في الاختيار الذي انتهكه الطغاة والمستبدون. وقد أوجز حسن البنا أغراض الحرب في الإسلام في:

- رد العدوان والدفاع عن النفس والأهل والمال والوطن والدين.
- تأمين حرية الدين والاعتقاد للمؤمنين الذين يحاول الكفار أن يفتنوهم عن دينهم.
- حماية الدعوة حتى تبلغ إلى الناس جميعاً ويتحدد موقفهم منها.
- تأديب ناكثي العهد.
- إغاثة المظلومين والمستضعفين.

يؤكد راشد الغنوشي الرأي القائل بأن الله قد بنى الإيمان على الاختيار الحر، ولم يبنه على الجبر والقسر. فالإكراه يفسد معنى الابتلاء والامتحان. وإذا كان الاعتقاد محله القلب ـ كما أكدته العديد من الآيات القرآنية ـ فإن الإكراه فيه مستحيل وممتنع.

﴿ومن يؤمن بالله يهد قلبه والله بكل شيء عليم﴾[١٧].

﴿إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان﴾.

﴿ولكن الله حبب إليكم الإيمان وزينه في قلوبكم﴾[١٨].

﴿لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر من الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم﴾[١٩].

وهكذا يتحدث القرآن عن القلب باعتباره أداة الإيمان ومستودعه. وكما قال الغنوشي، فإن الإكراه في القلب مستحيل وممتنع، ولن يكون المكره سوى منافق ضره أكثر من نفعه وخطره على المجتمع المسلم مع النفاق أكبر من مجاهرته بمعتقده الحقيقي.

لقد أثبتت الشواهد التاريخية للأمة الإسلامية التي تعرضت للاستعمار والغزو الثقافي والعمل المنظم، لمحو الثقافة الإسلامية بل استئصال الدين الإسلامي أيضاً بالقوة ـ أن الإسلام لم يُحمَ بالخوف من القتل عند الارتداد وإنما حمي بقوة إيمان المسلمين وعظمة مبادئ دينهم.

إن قوة الإسلام تنبع من قوة حجته وعظمة مبادئه وروعة سنته. وتمسُّك المسلمين نابع من إيمانهم الراسخ الذي صمد أمام كل المصاعب، ولهذا فإن من غير المقبول أو المعقول أن يدعي بعضهم أن الخوف من قتل المرتد هو الذي حمى الإسلام من ارتداد المسلمين عليه. مثل هذا القول يسيء إلى الإسلام ولا يخدمه. فقناعة المسلمين بدينهم هي التي حفظت الإسلام في صدورهم. وعظمة مبادئه وقوة حجته وبرهانه هي التي تشد إلى الإسلام المئات ممن يعتنقون الإسلام كل يوم. وفي البيئة الحرة يزدهر الإيمان، أما البيئة المغلقة فلا تسمح بأكثر من الحفاظ على المظاهر والطقوس. والمساس بحرية العقيدة يجر حتماً إلى المساس بالحريات الأخرى، فهي أم الحريات. وحين تُحرم حرية العقيدة فسوف يصار إلى تحريم حرية الفكر وإلى الرقابة على حرية التعبير، وبالتالي إلى الحد من المعارضة السياسية، والسير في طريق الاستبداد والحكم بالقهر والإكراه.

ولهذه الاعتبارات كلها ولما سبق من توضيح موثق بالأدلة القاطعة، فإن أغلب

---

(١٧) المصدر نفسه، «سورة التغابن،» الآية ١١.

(١٨) المصدر نفسه، «سورة الحجرات،» الآية ٧.

(١٩) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٤١.

المفكرين الإسلاميين المحدثين، وعدداً من المتقدمين يقفون بوضوح مع حرية الاعتقاد، ومن هؤلاء السرخسي وابن القيم ومحمد عبده وعبد الوهاب خلاف وعبد العزيز شاويش وراشد الغنوشي. ومن رجال القانون الدستوري فتحي عثمان وعبد الحميد متولي وحسن الترابي.

ثانياً: المساواة

الحرية والمساواة هما أساس حقوق الإنسان، وعنهما تتفرع الحقوق الأخرى. ولهذا السبب استهل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان مواده الثلاثين بمادتين قويتين تؤكدان هذين الحقين: حق الحرية وحق المساواة.

المادة الأولى: يولد جميع الناس أحراراً ومتساوين في الكرامة والحقوق. وهم قد وهبوا العقل والوجدان، وعليهم أن يعاملوا بعضهم بعضاً بروح الإخاء.

المادة الثانية: «لكل إنسان حق التمتع بجميع الحقوق والحريات في هذا الإعلان دونما تمييز من أي نوع ولا سيما التمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي، سياسياً وغير سياسي، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الثروة أو المولد أو أي وضع آخر. وفضلاً عن ذلك لا يجوز التمييز على أساس الوضع السياسي أو القانوني أو الدولي للبلد أو الإقليم الذي ينتمي إليه الشخص سواء كان مستقلاً أو موضوعاً تحت الوصاية أو غير متمتع بالحكم الذاتي أو خاضعاً لأي قيد آخر على سيادته».

وتأكيداً وترسيخاً لحق المساواة حرص الإعلان العالمي على أن يؤكد في مستهل كل مادة على شمولية هذه الحقوق، وذلك بتكرار كلمات: «لكل فرد»، «أي إنسان»، «أي أحد»، وحرص أيضاً على ترديد وتكرار كلمة «المساواة» و«المساواة التامة».

وإذا انتفت أفضلية فرد على فرد بطبيعته، فإن ذلك يعني أن ليس هناك جنس أو شعب هو بنشأته وعنصره أفضل.

يقول الله تعالى: ﴿**يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة**﴾[٢٠].

وتؤكد مذكرة السعودية سنة ١٩٧٠ أن الإسلام لا يميز «في الكرامة وفي

(٢٠) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ١.

الحقوق الأساسية ما بين إنسان وآخر لا في العرق، ولا في الجنس، ولا في النسب، ولا في المال، عملاً بقول رسول الإسلام: «لا فضل لعربي على عجمي ولا لأبيض على أسود إلا بالتقوى»».

وتشير المذكرة إلى أن الإسلام قد زاد على ما جاء في الإعلان العالمي، وذلك بمنعه التمييز بسبب الحقد أو العداء، لقوله تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون﴾**(٢١).

ولقد نادى الإسلام بوحدة الأسرة الإنسانية، فقد قال الرسول ﷺ: «الخلق كلهم عيال الله، وأحبهم إليه أنفعهم لعياله».

قضية المساواة أثارت ـ ولا تزال تثير ـ جدلاً واسعاً داخل العالم الإسلامي وخارجه، وقد تركز الجدل حول عدد من القضايا المهمة التي يرى غير المسلمين أنها تخل بمبدأ المساواة، ومن أهم هذه القضايا:

- حقوق غير المسلم في الدولة الإسلامية. هل يحظى بالمواطنة المتساوية؟ هل له حق الولاية كما هي لغيره من المواطنين المسلمين؟

هل نظام «الجزية» يتناسب مع حق المواطنة المتساوية؟

- المرأة: هل تتساوى مع الرجل؟ هل لها حق الولاية؟ ما مدى تأثير «القوامة» و«الإرث» و«الشهادة» و«تحريم الزواج من غير المسلم» و«تعدد الزوجات» في مبدأ المساواة؟

هذه قضايا لا تزال حتى اليوم محل حوارات واجتهادات بين مفكري الإسلام وفقهائه، وما زالت وسيلة طعن وتشكيك في نظام المساواة في الإسلام.

وعليه، فإن من المهم أن نتعرض لآراء الفقهاء واجتهاداتهم حول هذه القضايا.

١ ـ حقوق غير المسلم في الدولة الإسلامية

السؤال الذي يطرح في هذا الصدد وبإلحاح هو: هل المواطن غير المسلم في الدولة الإسلامية مواطن له الحقوق نفسها وعليه الواجبات نفسها، أم هو مواطن من الدرجة الثانية وبالتالي نميزه بمصطلح خاص يحمل مضمون التمييز: «ذمي» أو من «أهل الذمة»؟

---

(٢١) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٨.

انتقد راشد الغنوشي خصوم الإسلام، والجهلة به، والذين حاولوا استغلال مفهوم «الذمة» للتشويه. وضرب على ذلك مثلاً ورد في **دائرة المعارف الإسلامية** التي نصت تحت كلمة «الذمة» بقلم المستشرق ماكدونالد: «إن أهل الذمة لا يعدون مواطنين في الدولة الإسلامية». ومن جديد يؤكد الغنوشي أن المساواة هي قاعدة التعامل في المجتمع الإسلامي. ويرى أن مصطلح «أهل الذمة» لم يعد «لازم الاستعمال في الفكر السياسي الإسلامي طالما تحقق الاندماج بين المواطنين، وقامت الدولة على أساس المواطنة، أي المساواة حقوقاً وواجبات». واستشهد الغنوشي بالدولة الإسلامية في صدر الإسلام حيث تعرضت الصحيفة التي وضعها الرسول ﷺ لبعض المشكلات العويصة مثل مشكلة «المواطنة» في مجتمع متعدد المذاهب والمعتقدات، فاعترفت للجميع من دون استثناء بحق المواطنة، وأن جميعهم يكونون «أمة من دون الناس» وهي الأمة السياسية التي يشترك أفرادها في الإرادة المشتركة في التعايش السلمي والولاء للدولة والدفاع عنها.

ويصل عبد الكريم زيدان ومحمد سليم العوا إلى النتيجة نفسها التي توصل إليها الشيخ الغنوشي وهي أن ما تحقق في مجتمعاتنا من اندماج بين المواطنين على اختلاف دياناتهم، وقيام الدولة على أساس المواطنة ينفيان استمرار الحاجة إلى مفهوم «أهل الذمة» وحتى إلى المصطلح ذاته، فالأصل هو المساواة بين المواطنين.

ويؤكد الشيخ محمد مهدي شمس الدين رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى في لبنان أنه «لا يوجد أحكام ذمة الآن فقهياً في مجتمعاتنا كما كان أيام الراشدين والأمويين والعباسيين»، وطالب في النهاية بإعادة النظر في هذا الباب الفقهي برمته.

ويؤكد آية الله محمد حسين فضل الله أن «الدولة الإسلامية لا تفرق بين مواطنيها في مواطنتهم إلا بالمدى الذي يلتزمون فيه بالخط العام للدولة في الفكر الذي يرتكز عليه أساسها لأنه لا معنى للمساواة العامة بعيداً عن ذلك».

وقد أشار آية الله فضل الله إلى موضوع الجزية وقال: إنها لم ترد في القرآن إلا في آية واحدة وهي: **﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾**[٢٢]، والآية لا تشمل أهل الكتاب جميعاً لأن الصفات المذكورة في الآية لا تنطبق عليهم جميعاً. ولا يرى السيد محمد حسين فضل الله مانعاً من

(٢٢) المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية ٢٩.

الالتزام بدفع الضرائب التي يدفعها المسلمون وبذلك تصبح ضريبة الجزية غير ذي موضوع «لأنهم يدفعون أكثر منها فيما يدفعونه، ويلتزمون بالقوانين كلها فيما يلتزمونه»، ويرى السيد محمد فضل الله أن الدستور يمثل اليوم قانون المعاهدات والتعاقد بين جميع المواطنين في الدولة الإسلامية، وفي نطاقه، للمسلم وغير المسلم من المواطنين كامل الحق في المشاركة في تقرير المصير في السياسة العامة للدولة ومن خلال الحجم العددي والسياسي لجميع الفئات.

أمر الخلاف في موضوع غير المسلم ـ من مواطني الدولة الإسلامية ـ لا يقف عند مصطلح «أهل الذمة» وإنما يمتد إلى قضية أهم وهي قضية «الولاية» أي ولاية غير المسلم في المجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية. والولاية لغة واصطلاحاً يراد بها «إمضاء الأمر على الغير».

أدلى الأنبا شنودة، بطريرك الأقباط، بحديث لجريدة **البلاغ الجديد** بتاريخ ٢٩ آذار/مارس ١٩٩٥ ذكر فيه أن هناك نصاً بأن لا ولاية لغير مسلم على مسلم، «أي لا يكون لهم (غير المسلمين) وضع رئاسة في إدارة ما، ولا حتى كبواب، لأن البواب له ولاية لحماية السكان. ونعرف أنه لا يجوز للمسيحي أن يكون قاضياً على مسلم». هذا الالتباس الذي عبر عنه الأنبا شنودة قد جاء ـ كما يرى فهمي هويدي ـ من ثلاث آيات قرآنية يقرأها بعضهم بحسبانها داعية إلى إغلاق باب الولاية في وجوه غير المسلمين. والخطأ ـ في نظر هويدي ـ هو أن كثيرين لا يفرقون بين الدين الذي مصدره الوحي، والفقه الذي هو اجتهاد البشر. الوحي ملزم ومنزه عن الخطأ، والفقه اجتهاد يؤخذ منه ويرد، ولا عصمة له من أي نوع. أما الآيات الثلاث التي أشار إليها فهمي هويدي فهي:

﴿لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلا أن تتقوا منهم تقاة ويحذركم الله نفسه وإلى الله المصير﴾(٢٣).

﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يألونكم خبالا وَدّوا ما عَنِتّم قد بدت البغضاء من أفواههم وما تخفي صدورهم أكبر قد بينا لكم الآيات إن كنتم تعقلون﴾(٢٤).

﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء﴾(٢٥).

---

(٢٣) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ٢٨.

(٢٤) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١١٨.

(٢٥) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٥١.

يؤكد المفكر الإسلامي فهمي هويدي أن جميع هذه الآيات لا تتعلق بالتعامل العادي مع غير المسلمين في المجتمع الإسلامي. وكما قال الشيخ محمد الغزالي: «فهي جميعاً واردة في المعتدين على الإسلام والمحاربين لأهله».

يفسر ابن جرير الطبري آية ﴿**لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء**﴾ بأنه تحذير للمؤمنين بألا يتخذوا الكفار ظهراً وأنصاراً يوالونهم على دينهم ويظاهرونهم على المسلمين ويدلونهم على عوراتهم وأن من يفعل ذلك فليس من الله في شيء.

أما الآية الثانية: ﴿**يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم**﴾ فهي - في رأي ابن جرير - نهي من الله للمؤمنين «ألا يتخذوا بطانة ممن قد عرفوه بالغش للإسلام وأهله»، وقد علق **تفسير المنار** على هذه الآية بقوله: «وأنت ترى أن هذه الصفات التي وصف بها من نهى عن اتخاذهم بطانة لو فرض أن اتصف بها من هو موافق لك في الدين والجنس والنسب لما جاز لك أن تتخذه بطانة لك إن كنت تعقل». ويشير **تفسير المنار** إلى أن بعضهم قد خفيت عليهم هذه التعليلات والقيود «فظنوا أن النهي عن المخالف في الدين مطلقاً».

أما الآية الثالثة: ﴿**يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء**﴾، فيرى الشيخ محمد الغزالي أن بعضهم يبتز هذه الآية عما قبلها وما بعدها مما يفهم منها أن الإسلام ينهى نهياً جازماً عن مصادقة اليهود والنصارى. وهذا في رأيه تعميم باطل. فالآيات اللاحقة بهذه الآية المرتبطة بها في موضوعها توضح أن الآيات نزلت تطهيراً للمجتمع الإسلامي من ألاعيب المنافقين ومن مؤامراتهم مع فريق معين من أهل الكتاب أعلنوا على المسلمين حرباً شعواء، فاليهود والنصارى في هذه الآية قوم يحاربون المسلمين، وقد بلغوا في حربهم منزلة من القوة جعلت ضعاف الإيمان يفكرون في التحبب إليهم والتجمل معهم فنزلت هذه الآية ونزل معها ما يفضح نيات المتخاذلين في الدفاع عن الدين الذي انتسبوا إليه، ﴿**فترى الذين في قلوبهم مرض يسارعون فيهم يقولون نخشى أن تصيبنا دائرة فعسى الله أن يأتي بالفتح أو أمر من عنده فيصبحوا على ما أسرّوا في أنفسهم نادمين**﴾[٢٦]. وفي هذا الصدد تتوالى الآيات في مطالبة المؤمنين بمقاطعة المحاربين للإسلام من أهل الكتاب: ﴿**يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزواً ولعباً من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم والكفار أولياء واتقوا الله إن كنتم مؤمنين. وإذا ناديتم إلى الصلاة اتخذوها هزواً ولعباً**﴾[٢٧].

---

(٢٦) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٥٢.

(٢٧) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآيتان ٥٧ ـ ٥٨.

يصل المفكر الإسلامي فهمي هويدي بعد استعراضه لهذه الآيات وتفسيراتها إلى نتيجة واضحة وهو أنه لا يوجد في هذه الآيات أو تفاسيرها ما يضع قيداً على المسالمين من غير المسلمين في تسيير شؤون الدولة الإسلامية ومرافقها.

ويؤكد ذلك رحلة التاريخ الإسلامي التي ساهم فيها غير المسلمين في مختلف نشاطات الإدارة الإسلامية، حيث تولى النصارى قيادة جيوش المسلمين في بغداد والأندلس. ويعيد فهمي هويدي المشكلة إلى الالتباس في تعاملنا مع فهم النصوص الشرعية، وفي تعاملنا أيضاً مع تفاصيل الاجتهادات الفقهية التي حفل بها التراث والتي كانت محكومة بأزمنة وأوضاع اختلفت تماماً عما نحن عليه.

كان الإشكال الذي يعترض دائماً موضوع ولاية غير المسلم في المجتمع المسلم هو قضية المناصب التي تتطلب اجتهاداً واستنباطاً من الشريعة، فالقاضي، مثلاً، كان يتطلب أن يكون مجتهداً يستنبط الأحكام ويشرع، وكذلك كان الأمر بالنسبة إلى موقع «الخليفة»، لكن الأمر اليوم قد تغير فالقاضي في زماننا، كما يقول فهمي هويدي، «لم يعد كذلك لأنه أصبح يطبق قانوناً مكتوباً وله شروحه ولم يعد فرداً وإنما صار عضواً في هيئة المحكمة وبات حكمه قابلاً للمراجعة من المحاكم الأعلى، ومن ثم فإننا لم نعد بحاجة إلى ذلك القاضي المجتهد، الأمر الذي يرفع تلقائياً شرط الإسلام فيمن يباشر القضاء». ويرى الشادي أن شرط الاجتهاد لم يعد ضرورياً لرئيس الدولة أيضاً، بل يفضل ألا يكون كذلك حتى لا يعطل مؤسسات الدولة الحديثة التي أصبحت تلك المهمة من اختصاصها.

والفقيه القانوني طارق البشري يرى، أيضاً، أن صورة الولايات في التراث الفقهي في مختلف المواقع لم يعد لها علاقة بالنظم المعاصرة السياسية والإدارية. فسلطات الإمام ووزير التفويض قد توزعت على عدد من الهيئات الدستورية ولم تعد من الناحية العملية سلطة التنفيذ مجتمعة في يد فرد واحد، ولكنها أصبحت من اختصاص أجهزة فنية متخصصة. والحاكم لم تعد له سلطة مطلقة وإنما مقيد بأحكام الدستور والقوانين. وعليه، فإن السلطة الفردية التي افترضها الفقهاء في الولاية العامة تغيرت بالتوزيع على العديد من الأجهزة، وحل القرار الجماعي محل القرار الفردي.

وخلص المستشار البشري إلى أن قضية مشاركة غير المسلمين في إدارة الدولة قد حُلت بنظام المشاركة. أما فهمي هويدي فإنه في استخلاصه يصل إلى «أن فكرة استبعاد غير المسلمين من الولايات العامة هي فرية لا أصل لها في شريعة الإسلام».

٢ ـ المرأة والمساواة في الإسلام

المساواة بين الرجل والمرأة واحدة من قضايا الخلاف بين الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمجتمع الإسلامي. والخلاف ـ في حقيقته ـ لا يتعلق بمبدأ المساواة الذي هو محل اتفاق من الجميع، وإنما هو خلاف بين مفهوم المجتمع الغربي ومفهوم المجتمع الإسلامي للمساواة.

لقد ظل الغربيون يطرحون عدداً من القضايا التي يعتبرونها مخلة بالمساواة بين الرجل والمرأة في المجتمع الإسلامي. ومن هذه القضايا:

- زواج المسلمة من غير المسلم.
- النصيب الأقل للمرأة في الإرث.
- تعدد الزوجات.
- قوامة الرجل على المرأة.
- شهادة امرأتين مقابل شهادة رجل واحد.
- حق المرأة في الولاية العامة.

وقبل الحديث عن هذه الأحكام الجزئية لا بد من الحديث عن المبدأ العام والكلي في الإسلام، وهو مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة. لأن حقوق الإنسان في الإسلام يتم البحث عنها، كما يقول الجابري، في الكليات والمبادئ العامة، «أما الجزئيات فأحكامها قابلة دوماً للاجتهاد لأنها تطبيقات، والتطبيق يختلف من زمن إلى آخر ومن ظهور وجه للمصلحة إلى ظهور وجه آخر».

يرى سيد قطب أن الإسلام قد «كفل للمرأة مساواة تامة مع الرجل من حيث الجنس والحقوق الإنسانية. ولم يقرر التفاضل إلا في بعض الملابسات المتعلقة بالاستعداد، أو الدربة، أو التبعة، مما لا يؤثر في حقيقة الوضع الإنساني للجنسين. فحيثما تساوى الاستعداد، والدربة، والتبعة، تساويا، وحيثما اختلف شيء من ذلك كان التفاوت بحسبه، ففي الناحية الدينية والروحية يتساويان: **﴿ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة ولا يُظلمون نقيراً﴾**[٢٨].

---

(٢٨) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ١٢٤.

﴿من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فَلنُحيينه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون﴾[٢٩].

﴿فاستجاب لهم ربهم أني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى بعضكم من بعض﴾[٣٠].

وفي ناحية الأهلية للملك والتصرف الاقتصادي يتساويان:

﴿للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون﴾[٣١].

﴿للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن﴾[٣٢].

ويؤكد الجابري ما ذهب إليه سيد قطب من أن الإسلام يقرر مبدئياً، وكحكم عام ومطلق، المساواة بين الرجل والمرأة، والرسول ﷺ يقول: «النساء شقائق الرجال لهن ما لهم وعليهن ما عليهم».

مما سبق نخلص إلى أن المساواة التامة بين الرجل والمرأة في الإسلام هي القاعدة الأساسية والاتجاه العام، أما الأحكام الجزئية التي تخالف هذا الاتجاه أو تبدو أنها تخالفه، فلا بد من البحث عن معقوليتها في المقاصد وأسباب النزول. ويرى السيد محمد حسين فضل الله أن دراسة الواقع الإنساني للمرأة، كما هو الواقع الإنساني للرجل، «هي السبيل الأفضل للوصول إلى النتائج المتوازنة». ويرى أن هذه الدراسة هي التي سوف تساعد على التعرف على «طبيعة الظروف التي تحركت النصوص فيها، والنظرة التي انطلقت منها. فلعلنا نجد بعض القرائن التي تصرف النص عن ظاهره ليكون له تفسير لا يختلف عن الواقع الخارجي»، والواقع الخارجي في رأي السيد محمد فضل الله لا يعكس أي تمييز بين الرجل والمرأة. فلو وضعا في ظروف ثقافية واجتماعية وسياسية متشابهة فإن من الصعب أن تميز بينهما «إذ ليس من الضروري أن يكون وعي الرجل للمسألة الثقافية والاجتماعية والسياسية أكثر من وعي المرأة لها».

ويطرح الجابري ثلاثة مفاتيح ضرورية عند النظر في حقوق الإنسان في الإسلام، هذه المفاتيح هي:

---

(٢٩) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية ٩٧.

(٣٠) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٩٥.

(٣١) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٧.

(٣٢) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٣٢.

ـ ما تقرره كليات الشريعة الإسلامية.

ـ ما تنص عليه أحكامها الجزئية.

ـ ما تضفيه المقاصد وأسباب النزول على هذه الأحكام من معقولية.

أما الأحكام الجزئية المتعلقة بالمرأة والتي اعتبرها سيد قطب ملابسات تتعلق «بالاستعداد، والدربة، والتبعة» فيمكن حصرها في ما يلي:

أ ـ زواج المسلمة من غير المسلم

تنص المادة السادسة عشرة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أن «للرجل والمرأة متى أدركا سن البلوغ حق التزوج وتأسيس أسرة دون أي قيد بسبب العرق أو الجنسية أو الدين وهما يتساويان في الحقوق لدى التزوج وخلال قيام الزواج ولدى انحلاله».

طرحت العربية السعودية تحفظاً على هذه المادة في مذكرتها إلى الجامعة العربية سنة ١٩٧٠ وبررت ذلك بقولها: «إن منطق الإسلام في ذلك لا ينطلق من حيث إنه «قيد للحرية في الزواج بسبب الدين» وإنما ينطلق من حيث «وجوب صيانة الأسرة من الانحلال بسبب الاختلاف في الدين عند عدم احترام الزوج ـ بموجب عقيدته ـ لمقدسات زوجته» لأن المرأة هي أحد عنصري الأسرة الأكثر حساسية في هذا الموضوع بسبب شعورها بالضعف أمام الرجل». ودللت المذكرة على احترام الإسلام لهذه القاعدة، والتزامه بها مع الديانات الأخرى بتحريمه على الرجل المسلم أن يتزوج من امرأة لا يحترم دينها أو تقاليدها ولا يعترف بها. وذلك للسبب نفسه الذي حرم فيه على المسلمة أن تتزوج من غير المسلم وذلك لتفادي أن تتعرض الأسرة للخصام والانحلال والطلاق الذي هو في نظر الإسلام من أبغض الحلال إلى الله.

ويختلف الأمر بالنسبة إلى زواج الرجل المسلم من امرأة كتابية مسيحية أو يهودية، فقد أباحه الله نظراً إلى تقديس الإسلام والمسلمين للسيد المسيح ونبي الله موسى عليهما السلام، ولذلك فإن الزوجة الكتابية لا تجد ما ينفرها من زوجها. وعليه، فالتحريم يهدف إلى حماية مشاعر المرأة وحماية العلاقات الأسرية. ولو كان تفضيلاً للرجل لسمح له بالزواج من مشركة.

ب ـ نظام الإرث في الإسلام

يناقش سيد قطب موضوع نصيب المرأة في الميراث حيث يكون للذكر مثل حظ الأنثيين فيرد ذلك «إلى التبعة التي يضطلع بها الرجل في الحياة فهو يتزوج امرأة

يكلف إعالتها وإعالة أبنائهما، وبناء الأسرة كله هو مكلف به، وعليه وحده تبعة الديات والتعويضات فمن حقه أن يكون له مثل حظ الأنثيين لهذا السبب. . .».

يرتكز مبدأ المساواة على المساواة في الحقوق والواجبات ولو كان غير ذلك لانتفت المساواة، وهذا ما أكده السيد محمد حسين فضل الله حين أشار إلى أن النقص في نصيب المرأة من الإرث لا يدل على «الدونية في إنسانية المرأة من حيث المستوى، بل كل ما يدل عليه هو طبيعة حركة توزيع الثروة تبعاً للمسؤوليات التي يتحملها الورثة في الوضع الاقتصادي في التشريع الإسلامي الذي حمل الرجل مسؤولية الإنفاق على البيت الزوجي، بالإضافة إلى تقديمه المهر، وهو ما لا يحمله للمرأة، الأمر الذي اقتضى نوعاً من التوازن في تحديد حصة الرجل. وهذا ما نلاحظه في مفردات الحصص التي قد تعلو فيها حصة الأبناء على الآباء وهو لا يفيد تفضيل الأبناء على الآباء في القيمة الإنسانية في التشريع».

الجابري نظر إلى الموضوع من زاوية أخرى تتعلق بالمقاصد وأسباب النزول وهو يعود إلى البيئة التي نزل فيها القرآن حيث كان المجتمع قبلياً رعوياً، الملكية فيه شائعة على مستوى المراعي والتي كانت محل نزاع دائم. وكانت هذه القبائل تفضل تزويج بناتها من غير قبيلتها مما كان يثير مشاكل تتعلق بالإرث في حال وفاة أبيها، حيث ينقل نصيبها إلى قبيلة زوجها وعلى حساب قبيلة أبيها مما قد يتسبب في منازعات وحروب. ولهذا عمدت بعض القبائل إلى عدم توريث البنت بينما منحتها قبائل أخرى الثلث أو أقل. يصل الجابري في النهاية إلى تقرير «ان الإسلام قد راعى معطيات هذه الوضعية ونظر إلى وجه المصلحة وهو تجنب النزاع واتقاء الفتنة، فقرر نوعاً من الحل الوسط يناسب المرحلة الجديدة التي دشنها قيام الدولة في المدينة، فجعل نصيب البنت من الإرث نصف نصيب الولد وجعل نفقة المرأة على الرجل زوجة كانت أو أماً». فالمصلحة والظروف الاجتماعية ـ في رأي الجابري ـ هي التي تقف وراء مثل هذه الأحكام.

ج ـ تعدد الزوجات

الإسلام لا يوجب الطلاق ولا تعدد الزوجات ولا ينصح بهما. بل على العكس من ذلك لقد وضع الإسلام شروطاً تقترب من المنع. فاشترط «العدل» عند تعدد الزوجات. ونصح، تجنباً للخطأ، بالاقتصار على واحدة: **﴿فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة﴾**[٣٣].

---

(٣٣) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٣.

وأكثر من ذلك فإن الله قد أكد على استحالة العدل حتى مع الحرص، يقول تعالى:

﴿ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم﴾[٣٤].

وحين تنتفي القدرة على العدل ـ وهو الشرط الأساسي للفعل ـ ينتفي الجواز بالفعل. يقول الجابري: «فهذا ميل واضح بالمسألة إلى المنع».

د ـ قوامة الرجل على المرأة

تأتي القوامة طبقاً لقول الله تعالى: **﴿الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم﴾**[٣٥].

يرى سيد قطب أن وجه التفضيل هنا يرتكز على «الاستعداد والدربة والمرانة»، فالرجل بحكم تخلصه من تكاليف الأمومة يواجه أمور الحياة ويتهيأ لها بقواه الفكرية كلها بينما تحتجز هذه التكاليف المرأة معظم أيامها، إضافة إلى أن الأمومة تنمي في المرأة جانب العواطف والانفعالات بقدر ما ينمو في الرجل جانب التأمل والتفكير. وللناحية المالية صلة بالقوامة فهي حق مقابل تكليف ينتهي في حقيقته بالمساواة بين الحقوق والتكاليف في محيط الجنسين ومحيط الحياة. ويرى السيد محمد حسين فضل الله «أن القوامة ـ في نطاق الآية ـ لا تمثل خصوصية في انحطاط البعد الإنساني في المرأة عن البعد الإنساني في الرجل بل تمثل خصوصية معينة في المسؤولية عن الحياة الزوجية».

والسؤال الذي يطرحه بعضهم هو: ما الذي سيكون عليه الحال لو أن القاعدة في «التبعة» و«الاستعداد» و«الدربة» واجهت استثناء أخل بقاعدة التساوي بين الحقوق والتكاليف كأن يعجز الرجل عن الإنفاق ويعجز عن المواجهة لضعف في استعداده ودرابته وقامت المرأة بالدور نفسه؟ هنا يأتي ـ ولا شك ـ دور الاجتهاد الذي يلتزم بالقاعدة الأساسية في المساواة بين الحقوق والتكاليف. والخليفة عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ قد أوقف العمل بنص قرآني في حق المؤلفة قلوبهم حين تغيرت الأسباب الموجبة، وأوقف حد السرقة في عام الرمادة حين وجدت علة الضرورة. ولكن التشريع في الغالب ـ بما فيه التشريعات الوضعية ـ يبنى على أساس القاعدة لا الاستثناء ويظل لكل استثناء حكمه واجتهاده.

---

(٣٤) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ١٢٩.

(٣٥) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٣٤.

هـ ـ شهادة امرأتين بشهادة رجل واحد

يقول الله تعالى:

﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء، أن تضل إحداهما فتُذكر إحداهما الأخرى﴾[٣٦].

يرى بعضهم أن هذه القضية تبرز التفاضل، وأن المرأة ليست في الثقة والأمانة في مستوى الرجل وهي بذلك في مرتبة أدنى.

من فحوى الآية يلاحظ أن الاعتبار الوحيد الذي راعاه الشرع في هذه القضية هو احتمال أن تخطئ المرأة الواحدة أو تنسى. ويرى الجابري أن «الخطأ والنسيان ليسا من طبيعة المرأة وجوهرها بل هما يرجعان فقط إلى الوضعية الاجتماعية والتعليمية التي كانت عليها».

ويعيد السيد محمد حسين فضل الله السبب إلى أسلوب التنشئة التي قد تترك تأثيراتها السلبية في طريقة نمو الشخصية في المرأة، «فما تعيشه المرأة من ضعف وما تعانيه من تخلف ليس هو القضاء والقدر الذي لا بد منهما في حياتها بل هو نتيجة للإهمال الكبير لعناصر القوة والوعي في تربية شخصيتها وبناء وجودها كما هو الحال في الرجل الضعيف في فكره والمتخلف في وعيه وحركة حياته. إن ذلك ليس ناشئاً عن طبيعته في الذات في هذه المنطقة أو تلك، بل هو ناشئ عن تقصير في تهيئة عوامل التقدم والقوة في الظروف المحيطة».

ويرى السيد محمد حسين فضل الله أن الجانب العاطفي في المرأة وحتى الجسمي يمكن تحويله إلى قوة بتربية الفكر بالمعرفة وتقوية العقل بالممارسة وإضعاف العاطفة بالوعي القائم على مواجهة الأمور بطريقة موضوعية من خلال منهج تربوي عملي متوازن وتدريب الجسم على اكتساب القوة بدرجة معقولة. فقد رأينا في الواقع الكثير من النساء اللاتي يملكن صلابة الإرادة وقوة الموقف ووعي الواقع أكثر من العديد من الرجال الذين أهملوا إمكانات القوة في شخصياتهم، الأمر الذي يعني أن نقاط الضعف في التركيبة الإنسانية ليست من الأمور الذاتية المرتبة بالتكوين الإنساني الذي لا يقبل التغيير، بل هي من الأمور الطبيعية القابلة للتكيف والتطور من خلال الجهد الإنساني في الدائرة الإيجابية أو السلبية.

في هذا الإطار يأتي سؤال الجابري: كيف سيكون حكم الإسلام في هذه

---

(٣٦) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٨٢.

القضية إذا افترضنا تحسن وضعية المرأة الاجتماعية والتعليمية وارتفاعها إلى مستوى وضعية الرجل؟ هل ستطبق القاعدة التي تقول: «إذا زالت الموانع رجعت الأمور إلى أصلها»؟ والأصل هنا هو المساواة بين الرجل والمرأة، أم أنه لا بد من التقيد بحرفية النص؟ يؤكد الجابري وجوب العودة بالأحكام الشرعية الجزئية عندما يتغير وجه المصلحة فيها إلى كليات الشريعة وربط الحكم بالمقاصد بدلاً من العلل.

و ـ حق المرأة في الولاية العامة

اتجه أغلب المفكرين الإسلاميين المحافظين إلى حصر الولاية العامة في الرجل. واشترط عدد من المذاهب ـ سنية وشيعية ـ الذكورة في الإمام، ولـم يقف أبو الأعلى المودودي عند ولاية الإمام بل اشترط الرجولة في مناصب الدولة الرئيسية بحجة أن السياسية والحكم خارجان عن دائرة أعمال المرأة. ويستدل على ذلك بقول الله تعالى: ﴿**الرجال قوامون على النساء**﴾.

وكذلك قول الرسول ﷺ: «لن يفلح قوم ولوا أمورهم امرأة».

وقد ذهبت إلى هذا الرأي لجنة الفتوى في الأزهر الشريف ولجنة الفتوى في الكويت وقد منعت النساء حتى من حق المشاركة في الانتخاب.

يقابل فريق المحافظين فريق آخر من علماء المسلمين المتقدمين والمحدثين، والذين لا يقرون ما ذهب إليه الفريق الأول من حرمان المرأة من حق الولاية العامة وحق المشاركة في الحياة السياسية. وكثير من العلماء خول لها منصب القضاء على أهميته. وقد ذهبت فرقة الشبيبة من الخوارج إلى جواز إمامة المرأة واستند المجيزون إمامة المرأة إلى أن عموميات الإسلام تؤكد المساواة بين الذكر والأنثى.

يقول راشد الغنوشي: إن الحديث الذي استند إليه المودودي «لا يمثل أساساً صالحاً لتخصيص عموم المساواة، ذلك ان الحديث المذكور ورد بخصوص حادثة معينة» وهو ــ في رأي الغنوشي ــ لا يتعدى التعليق على حادثة موت كسرى وتولية العرش لابنته. وما لفظه عام لا يعني أن حكمه عام أيضاً. «فالحديث لا ينهض حجة قاطعة فضلاً عن ظنيته من جهة السند».

والغنوشي لا يرى في آية القوامة «سنداً لمنع المرأة من الولاية العامة فضلاً عن منعها من المشاركة السياسية جملة، إذ إن القوامة إذا كان معناها الرئاسة بإطلاق كانت النتيجة منع المرأة من الرئاسة أبداً في أي مستوى من المستويات حتى لو كان فصلاً لرعاية الأطفال». وذلك في رأي الغنوشي شطط لـم يذهب إليه أحد من علماء الإسلام القدامى أو المحدثين، أما القوامة فهي لا تتجاوز نطاق الأسرة. ويذهب إلى

هذا الرأي السيد محمد حسين فضل الله الذي يرى أن مفهوم آية القوامة «يوحي جوها العام بالحديث عن البيت الزوجي»، ويضيف: «ولولا ذلك لكان الحديث عن الحكم والقضاء والجهاد أولى من الحديث عن فرض النظام في البيت»، وفضل الله يرد بذلك على من يرى أن القوامة في الآية تشمل جميع الأمور العامة كالحكم والقضاء ونحوهما».

يصل الشيخ راشد الغنوشي إلى نتيجة «أنه ليس هناك في الإسلام ما يقطع بمنع المرأة من الولاية العامة قضاءً أو إمارة». والله تعالى يقول: **﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾**[٣٧].

أما ابن جرير الطبري وابن حنيفة وابن حزم فقد أجازوا للمرأة ليس مجرد المشاركة في الانتخاب والانتماء إلى الأحزاب وتولي الوظائف العامة، بل أجازوا لها أيضاً تولي القضاء وهو من الولايات العامة التي تقاس شروط الإمامة عليها.

ثالثاً: الديمقراطية

تأتي قضية الديمقراطية في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان من خلال مواد أساسية ثلاث تنص على حق الإنسان في التمتع بحرية الرأي والتعبير وحرية الاشتراك في الاجتماعات والجمعيات السلمية بما فيها الأحزاب السياسية، وأخيراً سيادة الشعب وحقه في اختيار حكامه ومراقبتهم وحق المواطن في المشاركة في إدارة الشؤون العامة.

تنص المادة التاسعة عشرة من الإعلان العالمي على أن:

«لكل شخص حق التمتع بحرية الرأي والتعبير، ويشمل هذا الحق حريته في اعتناق الآراء من دون مضايقة، وفي التماس الأنباء والأفكار وتلقيها ونقلها إلى الآخرين بأية وسيلة ودونما اعتبار للحدود».

وتنص المادة العشرون من الإعلان على أن:

«لكل شخص حق في حرية الاشتراك في الاجتماعات والجمعيات السلمية ولا يجوز إرغام أحد على الانتماء إلى جمعية ما».

وأخيراً تنص المادة الحادية والعشرون من الإعلان على أن:

---

(٣٧) المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية ٧١.

«لكل شخص حق المشاركة في إدارة الشؤون العامة لبلده إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يختارونه في حرية.

لكل شخص بالتساوي مع الآخرين حق تقلد الوظائف العامة في بلده. إرادة الشعب هي مناط سلطة الحكم ويجب أن تتجلى هذه الإرادة من خلال انتخابات نزيهة تجرى دورياً بالاقتراع العام، وعلى قدم المساواة بين الناخبين وبالتصويت السري أو بإجراء متكافئ من حيث ضمان حرية التصويت».

السؤال الذي يطرح نفسه ـ وهو مثار جدل كبير داخل العالم الإسلامي وخارجه ـ هو ما موقف الإسلام من النظام الديمقراطي بمكوناته الأساسية التي أشار إليها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وهي:

ـ حرية الشعب وحقه في المشاركة في الشؤون العامة وفي اختيار حكامه باعتبار الشعب مصدر السلطات جميعاً.

ـ حرية الرأي والتعبير عنه وحرية وحق المعرفة والحصول على المعلومات.

ـ حرية وحق تشكيل الجمعيات والتجمعات بما فيها الأحزاب السياسية أي «التعددية» في المصطلح الحديث.

١ ـ إرادة الشعب هي مناط سلطة الحكم

تعتبر الديمقراطية واحدة من أهم سمات الحضارة الغربية بصرف النظر عن اختلاف تياراتها بين ليبراليين واشتراكيين وشيوعيين، فهم جميعاً ينطلقون في اجتهاداتهم من إطار الديمقراطية سواء كانت ديمقراطية الحزب الواحد أو اشتراكية الديمقراطية أو الديمقراطية الليبرالية التعددية.

فماذا عن الحضارة العربية الإسلامية؟

يقول محمد عمارة: «لقد كاد الاجتماع ينعقد على أن «الشورى» هي الفلسفة الإسلامية للحكم في الدولة الإسلامية وللمجتمع الإسلامي».

ويقول الشيخ راشد الغنوشي: «إن الشورى هي الأصل الثاني للنظام الإسلامي بعد النص، والشورى هي بذاتها نص: نص على الإقرار للأمة المستخلفة بحقها في المشاركة العامة في شؤون الحكم، بل إن ذلك من واجباتها الشرعية».

ويدور جدل بين مفكري الإسلام حول وجوب الشورى من عدمه، فبعض علماء التفسير عندما يفسرون آيتي الشورى في سورتي آل عمران والشورى لا

يقطعون بأن الشورى واجبة، ولا يقطعون بأنها مندوبة، وبعض علماء الإسلام ومنهم الشافعي يعتبر الشورى مندوبة لا واجبة. أما أغلب العلماء المحدثون فيرون أنها واجبة شرعاً. يقول محمد عمارة إن الشورى ليست حقاً وإنما هي «فريضة شرعية واجبة على كافة الأمة حكاماً ومحكومين في الدولة وفي المجتمع وفي الأسرة وفي كل مناحي السلوك الإنساني». وإذا كان الله قد جعلها فريضة على رسوله فما بالك بالحاكم الذي ليس نبياً يستدركه الوحي بالترشيد.

والشورى في الإسلام نظام اجتماعي، فكما هو واجب في العلاقة بين الحاكم والمحكوم فهو واجب في العلاقات بين أفراد المجتمع. فالتراضي في الأسرة لا بد من أن يكون مؤسساً على التشاور يقول الله تعالى:

﴿فإن أرادا فصالاً عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما﴾[٣٨].

والشورى من الصفات التي يجب أن يتحلى بها المؤمن وقد قرنها الله بالعبادات يقول تعالى: **﴿الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش وإذا ما غضبوا هم يغفرون. والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون. والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون﴾**[٣٩].

وإذا كانت الشورى قاعدة الإسلام في التعامل بين أفراد المجتمع وداخل الأسرة الواحدة فهي في موضوع الحكم والعلاقة بين الحاكم والمحكوم أولى وأعظم. قال علي ابن أبي طالب رضي الله عنه: «سألت يوماً رسول الله لو وقع لنا بعدك ما لم نجد له حكماً في **القرآن** أو نسمع منك فيه شيئاً فماذا نفعل؟ فقال (ﷺ) اجمعوا العابدين من أمتي واجعلوه بينكم شورى ولا تقضوا برأي واحد»، وفي حديث آخر قال الرسول ﷺ: «ما تشاور قوم قط إلا هدوا لأرشد أمرهم».

لم يعد هناك جدال أن الشورى هي قاعدة إسلامية ثابتة وواضحة في الأدلة القرآنية والسنة المحمدية والسيرة النبوية وقد أقرّ غالب علماء المسلمين وجوبها، ولكن السؤال الذي ظل يطرح نفسه هو ما مدى الإلزامية للحاكم في ما يتقرر بالشورى؟ أي هل الشورى استئناس للرأي وللحاكم بعد ذلك أن يلتزم بالمشورة أو لا يلتزم؟ أم أن على الحاكم أن يلتزم بقرارات الشورى؟

هناك رأي يقول بأن الشورى غير ملزمة وأن الحاكم مخير بقبول رأي أهل

---

(٣٨) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٣٣.

(٣٩) المصدر نفسه، «سورة الشورى،» الآيات ٣٦ ـ ٣٩.

الشورى أو رفضه. فالشورى بالنسبة إلى الخليفة ليست سوى استنارة للإعلام لا للإلزام، وحجة هؤلاء أن الآية الكريمة تقول **﴿فإذا عزمت فتوكل على الله﴾**[٤٠] وذلك يعني أن يمضي الرسول (ﷺ) بعد المشورة في تنفيذ ما عزم عليه سواء طابق المشورة أو لم يطابقها. ومن هؤلاء من يرى أن القول بإلزامية الشورى يؤدي إلى مخالفة الطاعة التي أمر الله بها في قوله تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾**[٤١].

ويرى هذا الفريق، أيضاً، أن مبدأ الأكثرية غير إسلامي ولا ملزم ولو كان مبدأ إسلامياً لوجب على الرسول (ﷺ) أن يضع له نظاماً معيناً، ولأخذ هو بمبدأ الأكثرية أو الأغلبية قبل غيره. وفقهاء الإسلام أنفسهم لم يبحثوا مبدأ الأكثرية في كتبهم، ولو كان مقرراً في الشريعة لكان واحداً من بحوث هؤلاء الفقهاء.

يطرح فهمي هويدي وتوفيق الشادي أهمية التفريق بين الاستشارة والشورى، فالأولى غير ملزمة لطالبها، أما الشورى فهي الوسيلة الجماعية الشرعية التي تصدر بها الجماعة أو الأمة قراراً في شأن من شؤونها العامة وهي واجبة وملزمة.

وإلى الالتباس بين الاستشارة والشورى يعيد الشادي السبب في تصور البعض أن الشورى غير ملزمة «في حين أنهم لو أدركوا التمايز النوعي بين الشورى والاستشارة لما خاضوا في ذلك الجدل أصلاً».

وما جاء في الآية الكريمة **﴿فإذا عزمت فتوكل على الله﴾** يؤكد أن العزم هو الأخذ برأي الأكثرية. يقول **تفسير المنار**: «فإذا عزمت بعد المشاورة في الأمر على إمضاء ما ترجحه الشورى فتوكل على الله في إمضائه».

ووصف الله للمؤمنين بأن **﴿أمرهم شورى بينهم﴾** دليل على أن أمور المسلمين تتم بالمشاورة، والتي تقضي بالعمل وفق ما يتقرر بالإجماع أو بالأكثرية، ولو كان غير ذلك لما كان الأمر شورى وكما قال عبد القادر عودة إن الشورى لن يكون لها أي معنى إذا لم تكن ملزمة بالأخذ برأي الأكثرية.

وليس هناك تعارض بين الطاعة لأولي الأمر وإلزامية الشورى لأن سلطات الخليفة مقيدة بأوامر الله والشورى من ضمن ما أمر الله، وهي من ضمن القيود التي ترد على سلطات الخليفة.

---

(٤٠) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٥٩.

(٤١) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٥٩.

وإذا كان الرسول (ﷺ) لم يضع نظاماً لمبدأ الأكثرية، فإنه لم يثبت أنه لم يأخذ برأي الأكثرية حتى لو كان له رأي مخالف كما حدث في غزوة أحد، ولم يثبت إطلاقاً أن الرسول (ﷺ) أخذ برأي الأقلية بل كان في كل مشوراته يلتزم برأي الأغلبية.

الأمة مصدر السلطات

إذا كانت الشورى ـ كما سبق إيضاحه ـ واجبة وملزمة، فمن صاحب الحق في اختيار الحاكم ومراقبته ومحاسبته واستبداله؟ ومن صاحب الحق في اختيار أهل الشورى وانتخابهم؟

يرى معظم علماء الإسلام ومفكريه من المحدثين أن **مبدأ الشورى في الإسلام ينطوي على الأخذ بمبدأ سيادة الأمة** والتي لها حق تولية رئيس الدولة وعزله، ومنها يستمد سلطته. والشورى في رأي المودودي تتطلب أن يتولى المسؤولية من يتم تعيينه برضاء الناس واختيارهم بحرية ومن دون إرهاب أو شراء للضمائر أو تزوير أو خداع.

يقول مفتي مصر السابق محمد بخيت المطيعي «إن مصدر قوة الخليفة هي الأمة وإنه يستمد سلطاته منها وإن المسلمين هم أول أمة قالت بأن الأمة هي مصدر السلطات كلها قبل أن يقول ذلك غيرها من الأمم». ويرى البعض أن مبايعة أبي بكر هي أول ممارسة للأمة في اختيار حكامها. ويذكر الشيخ راشد الغنوشي أن القانوني المصري الشهير عبد الرزاق السنهوري هو أول من اكتشف التقارب بين نظرية العقد الاجتماعي وبين بيعة الأمم في الإسلام، والتي هي عقد حقيقي مستوف شرائطه القانونية، وهو تعاقد بين الإمام والأمة مبني على الرضاء، وذلك يعني أن سلطة الخليفة مستمدة من الأمة ولها عليه السيادة. وإذا كانت نظرية العقد عند جان جاك روسو افتراضاً فإنها في الإسلام تستند إلى ماض تاريخي ثابت.

وكما أن الأمة لها حق انتخاب الحاكم ـ وبحسب شروطها ـ فإن لها حق مساءلة الحكام، والمساءلة ليست مجرد حق للأمة ولكنها واجب شرعي تؤثم إن قصرت فيه. يقول الله تعالى: **﴿ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسّكم النار﴾**[٤٢]. ويقول الرسول(ﷺ): «إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يده أوشك أن يعمهم الله بعقاب».

وفي رأي توفيق الشادي أن الجهة التي عليها أن تصدر القرار في شأن

---

(٤٢) المصدر نفسه، «سورة هود،» الآية ١١٣.

المحاسبة والتقويم هي أهل الشورى الذين يمثلون الأمة. وأهل الشورى في رأي أبي الأعلى المودودي هم من يحصلون على ثقة الشعب ويفوزون بتمثيله من دون ضغط أو إكراه أو تزوير أو شراء للضمائر. ويذهب خالد محمد خالد إلى: «أن المفهوم الحديث للشورى التي زكاها الإسلام هو الديمقراطية البرلمانية؛ أن ينتخب الشعب نواباً عنه يمثلون إرادته ومشيئته وهؤلاء النواب عندي هم أهل الحل والعقد».

ويرى محمد أسد أن الله قد ألزمنا بأن نعالج شؤوننا العامة كافة على أساس الشورى، وعملية تأسيس مجلس الشورى نفسه لا بد من أن تتم على أساس الشورى. وفي المجتمع المعاصر لا يمكن التعرف على رأي الأمة وتحقيق مبدأ الشورى إلا عن طريق الانتخاب العام.

وفي هذا الاتجاه يذكر محمد عمارة ملاحظتين مهمتين:

إن القرآن لم يتحدث عن «ولي الأمر» بصيغة المفرد وإنما تحدث عن «أولي الأمر» بصيغة الجمع وفي ذلك تزكية للجماعية وللقيادة الشورية.

إن القرآن اشترط لطاعة «أولي الأمر» أن يكونوا من الأمة «بمعنى أن يكونوا موضع اختيارها ومصدراً لثقتها وأهلاً لقيادة حياتها، وفي هذه الدلالات القرآنية تأكيد على وجوب اشتراك الرعية بالشورى في اختيار أولي الأمر، وإلا لما جاز وصفهم بأنهم من هذه الرعية، فليس منا من هو مفروض علينا بالغلبة والقهر والاستبداد».

ويؤكد السيد محمد حسين فضل الله قضية الانتخاب ويقول:

«إن الحديث عن اعتبار الشكل الانتخابي حالة غير إسلامية هو كلام غير دقيق لأن من الممكن اعتباره مظهراً للشورى الإسلامية».

٢ ـ حرية الرأي والتعبير وحق المعرفة

أصبح من المعروف أن الديمقراطية نظام متكامل يبدأ بالاعتراف بأن الأمة هي مصدر السلطات ويتكامل بإشاعة الحريات، وأهمها حرية الفرد في إبداء رأيه والتعبير عنه، وحريته في التعلم والحصول على المعلومات التي تساعده على المشاركة الفعالة في القيام بمهامه كفرد من الأمة، وحريته في الانتظام مع غيره في مؤسسات اجتماعية وسياسية.

وإذا ما أردنا أن نتبين موقف الإسلام من الحريات، ومنها حرية الرأي وحرية المعرفة، فإننا نتطرق إليها من خلال قواعد إسلامية أساسية ثلاث هي:

القاعدة الأصولية **الأولى** في الإسلام التي تقرر أن الأصل في الأشياء الإباحة ما لم يحرم بنص من القرآن أو السنة. ولا يوجد في الكتاب أو السنة ما يمنع المسلم وغير المسلم من ممارسة حقه في حرية الرأي وحرية التعبير وحرية المعرفة، بل العكس هو الصحيح فالإسلام قد حول هذا الحق إلى واجب يثاب المرء على فعله ويأثم لتركه، فقد ألزم الله المسلم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. يقول تعالى: **﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾**(٤٣).

وتسري القاعدة الإسلامية في تحويل الحقوق إلى واجبات على حق المعرفة. فقد جعل الله العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة.

وقد أكد الرسول (ﷺ) أن الحكمة ضالة المؤمن حيثما وجدها التقطها. ودعا المسلمين إلى طلب العلم ولو في الصين، **والقرآن الكريم** يؤكد أن هناك فرقاً بين منزلة من يعلم ومن لا يعلم. يقول تعالى: **﴿قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون إنما يتذكر أولو الألباب﴾**(٤٤).

ويقول الله تعالى: **﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات﴾**(٤٥).

القاعدة الإسلامية **الثانية** التي يمارس الفرد المسلم في إطارها حريته في التعبير وحريته في المعرفة هي ألا يتجاوز فرد على حرية فرد آخر، فكما تريد أن تصان حريتك لا بد من أن تصون حرية الآخرين، ولهذا كانت القاعدة الأصولية «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»، ولقد وضع الرسول (ﷺ) ميزاناً عادلاً يزن الفرد به سلوكه نحو الآخرين وهو الحديث الشريف «عاملوا الناس بما تحبون أن يعاملوكم به»، بل إن الرسول (ﷺ) جعل موضوع مراعاة الآخر شرطاً للإيمان حيث يقول: «لا يكون المؤمن مؤمناً حتى يرى لأخيه ما يراه لنفسه».

القاعدة الإسلامية **الثالثة** التي تحكم ممارسة الفرد لحقوقه وواجباته وحرياته بما فيها حرية التعبير عن رأيه وحرية المعرفة هي أخلاقية الممارسة ووجوب التزامه شرعاً بها ومنها:

---

(٤٣) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٠٤.

(٤٤) المصدر نفسه، «سورة الزمر،» الآية ٩.

(٤٥) المصدر نفسه، «سورة المجادلة،» الآية ١١.

أ ـ الجدل بالحسنى والدعوة بالحكمة. يقول الله تعالى: ﴿**ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة، وجادلهم بالتي هي أحسن**﴾[٤٦]. ويقول عز وجل ﴿**ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن**﴾[٤٧]. ويقول تعالى: ﴿**ولا تستوي الحسنة ولا السيئة ادفع بالتي هي أحسن**﴾[٤٨].

ب ـ الامتناع عن السب لقوله تعالى: ﴿**ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله**﴾[٤٩] والامتناع عن الجهر بالسوء ﴿**لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظُلِم**﴾[٥٠].

ج ـ تجنب نشر الفاحشة وكل ما يسبب ضرراً للمجتمع، ويتنافى مع مصالحه. يقول تعالى: ﴿**إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم في الدنيا والآخرة**﴾[٥١]. وهذا ينطبق على التشجيع على العادات الضارة كالمخدرات والمسكرات والتدخين وغيرها من العادات التي تشكل اليوم كارثة إنسانية بدأ العالم كله يسعى لمحاربتها، وإيقاف كل دعاية تعمل على تشجيعها. ومن هنا تأتي الحكمة في دعوة الرسول (ﷺ) لمن ابتلى أن يستتر حتى لا يشكل قدوة سيئة لغيره من أفراد المجتمع.

د ـ يدعونا الإسلام إلى الابتعاد عن الكذب الذي هو من صفات المنافق، ويتنافى مع الإيمان.

هـ ـ يدعو الإسلام إلى الابتعاد عن الزيف والتضليل والتعتيم على الحق. يقول الله تعالى: ﴿**ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وأنتم تعلمون**﴾[٥٢].

و ـ يستنكر الإسلام أولئك الذين يزايدون بالدعوة إلى البر ولا يلتزمون به في سلوكهم. يقول تعالى: ﴿**أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون**﴾[٥٣].

---

(٤٦) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية ١٢٥.
(٤٧) المصدر نفسه، «سورة العنكبوت،» الآية ٤٦.
(٤٨) المصدر نفسه، «سورة فصلت،» الآية ٣٤.
(٤٩) المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية ١٠٨.
(٥٠) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ١٤٨.
(٥١) المصدر نفسه، «سورة النور،» الآية ١٩.
(٥٢) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٤٢.
(٥٣) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٤٤.

ز ـ يدعو الإسلام إلى الامتناع عن التبجح بأقوال لا يصدقها العمل، ورفع شعارات لا تدعمها الممارسة. يقول الله تعالى: ﴿**كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون**﴾[54].

ح ـ ينهانا الإسلام عن التجسس والاغتياب. يقول الله تعالى: ﴿**ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضاً**﴾[55].

وهذا النهي يتعلق بالتجسس والاغتياب في القضايا الخاصة بالفرد والتي هي من قضاياه الشخصية أو تتعلق في ما بينه وبين ربه. أما ما يتعلق بالقضايا العامة وبالأخص لمن ولي الأمر، فإن الأمر مختلف لأن الاحتساب على من ولي أمراً عاماً واجب شرعي ويدخل في مقتضى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٣ ـ حرية تشكيل الجمعيات والأحزاب «التعددية»

يدور داخل المجتمع الإسلامي وخارجه جدل كبير حول موقف الإسلام من تعدد الأحزاب. ويروى عن حسن البنا عبارة قال فيها: لا حزبية في الإسلام. علماً أن البنا نفسه قد شكل حزباً له إيديولوجيته وأهدافه ويعمل على تحقيق هذه الأهداف سواء عن طريق السلطة أو من خارجها. وإذا كان البنا قد حرم الأحزاب الأخرى غير حزبه فذلك أمر قامت به كل الأحزاب الايديولوجية سواء منها الماركسية أو الاشتراكية أو القومية.

ونظراً إلى الموروث التاريخي فإن كلمة «الأحزاب» تعطي وقعاً غير مستحب عند المسلمين لأنهم، من ناحية، يختزنون الموقف التاريخي للأحزاب التي تحالفت لحرب الرسول (ﷺ)، والمسلمون في كل حين يرددون في مسعاهم في مكة المكرمة وفي أورادهم بعد الصلاة عبارة «نصر عبده وهزم الأحزاب وحده». ومن ناحية أخرى اقترنت في أذهان العامة بالتفرق والتمزق والصراع. ويستذكر الناس الصراعات الدامية للفرق الإسلامية التي هي في حقيقتها صراعات أحزاب سياسية لبست مسوحاً دينية، يضاف إلى ذلك كله الحملات الدعائية التي شنتها وتشنها الأنظمة الديكتاتورية العسكرية والمدنية والأنظمة الشمولية اليمينية واليسارية والقومية ضد التعددية الحزبية، وتأتي الممارسات المتخلفة والخاطئة للأحزاب نفسها فتزيد الطين بلّة وتجعل صورة الحزبية والتعددية أكثر قتامة وأشد سوءاً حتى لا يجد الناس فرصة

---

(٥٤) المصدر نفسه، «سورة الصف،» الآية ٣.

(٥٥) المصدر نفسه، «سورة الحجرات،» الآية ١٢.

للتفكير للتفريق بين الفكرة كمنهج وبين الممارسة الخاطئة للفكرة من قبل من يتبناها بغير وعي أو بسوء نية.

الفريق الرافض للحزبية والتعددية يستند في رفضه لنظام الأحزاب إلى أدلة أهمها:

قول الله تعالى: ﴿**واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا**﴾(٥٦).

قول الله تعالى: ﴿**ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم**﴾(٥٧).

قول الرسول(ﷺ): «يد الله مع الجماعة».

فوق كل ما سبق فإن هذا الفريق الرافض للتعددية يرى أن الأحزاب نتاج غربي ومؤامرة صهيونية الهدف منها ـ كما قال أحد قياديي الأحزاب الدينية في اليمن ـ تمزيق الأمة حتى يسهل عليهم السيطرة عليها. وقد ألصقت كل تهم الكفر والعمالة والتخريب بأي فرد ينتمي إلى حزب غير الحزب الذي ينتمي إليه من يوزع هذه التهم. والحزبية، في نظر هؤلاء، مرض يبدأ بالتأثر وينتهي بالعمالة كما قال أحد رؤساء اليمن الجمهوري.

هذا الرأي المتحفظ والمتشدد ضد التعددية الحزبية لم يعد هو الرأي السائد بين المفكرين الإسلاميين، بل العكس صحيح، فالإتجاه إلى القبول بالتعددية الحزبية أصبح هو الاتجاه السائد.

سئل الشيخ يوسف القرضاوي عن الموقف الشرعي من تعدد الأحزاب في المجتمع الإسلامي، فقال: «رأيي أنه لا يوجد مانع شرعي في وجود أكثر من حزب سياسي داخل الدولة الإسلامية. إذ المنع الشرعي يحتاج إلى نص ولا نص، بل إن ذلك التعدد قد يكون ضرورة في هذا العصر لأنه يمثل صمام أمان من استبداد فرد أو فئة معينة بالحكم وتسلطها على سائر الناس وتحكمها في رقاب الآخرين وفقدان أي قوة تستطيع أن تقول له: لا أو: لم؟ كما دل على ذلك قراءة التاريخ واستقراء الواقع».

إن تكوين الأحزاب أو الجماعات السياسية أصبح وسيلة لازمة لمقاومة طغيان السلطات الحاكمة ومحاسبتها وردها إلى سواء الصراط، وإسقاطها ليحل غيرها محلها،

---

(٥٦) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٠٣.

(٥٧) المصدر نفسه، «سورة الأنفال،» الآية ٤٦.

وهي التي يمكن بها الاحتساب على الحكومة والقيام بواجب النصيحة والأمر بالمعروف، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب».

مما يؤكد صحة ما ذهب إليه الشيخ القرضاوي هو أن الجماعة المنظمة والقوية هي الأقدر على إزالة المنكر بأقوى أنواع الإيمان، أو على الأقل فباللسان امتثالاً لقول الرسول (ﷺ) «من رأى منكم منكراً فليزله بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان»، أما الفرد المنفرد فهو، في الغالب، لا يمارس إلا أضعف الإيمان.

وإدراكاً من القرضاوي لأهمية العمل المنظم للحد من الطغيان والاستبداد، فهو يؤكد على خطورة الاستبداد وعلى أهمية مواجهته بعمل منظم. ويرى القرضاوي أن «أشد أنواع الاستبداد خطراً ما كان باسم الدين».

ويرى عبد الحميد الأنصاري مدرس الشريعة والدراسات الإسلامية في جامعة قطر أن المبادىء الإسلامية العامة الملزمة كالشورى، والعدالة، والمساواة، والحرية، وكذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يصعب تحقيقها وحمايتها في العصر الحديث في ظل نظام يرفض الأحزاب السياسية، فالشورى والمعارضة وجهان لعملة واحدة، والحزب المنظم أقوى وأقدر على المعارضة من الجهد الفردي المبعثر، وأقدر على إيقاف الظلم، وأكثر هيبة لدى الحاكم من الأفراد. وليس للفرد أي ضمانة إذا ما مارس الجهاد بكلمة الحق أمام سلطان جائر، والعكس صحيح إذا ما كان وراءه تنظيم يسنده ويحميه وينشر رأيه ويدافع عنه.

وعليه فالنظام الحزبي هو التجسيد العصري لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو فوق كل ذلك يتيح للأقلية أن تعبر عن رأيها وأن تدافع عن مصالحها، ويحقق الحل لمشكلة مزمنة وهي: «كيفية التوفيق بين النهي عن الخروج على الحاكم ـ خوف الفتنة ـ وبين وجوب كلمة الحق» وهو نظام يوفر الانتقال السلمي للسلطة، وما على المواطن المحكوم إذا ما شعر بالجور والانحراف إلا أن يتحول بمشاعره وتأييده إلى الحزب المعارض للسلطة».

يصل غالب المفكرين الإسلاميين المحدثين إلى أنه لا يوجد دليل ولا نص على تحريم التعددية والحزبية، ولا يوجد نظام بديل لضمان الحريات السياسية إذا تم إلغاء الأحزاب. أما ما قاله حسن البنا فهو ـ كما قال القرضاوي ـ اجتهاد لما رآه في زمنه من حزبية فرقت الأمة في مواجهة المستعمر: «ولا بأس أن يخالف اجتهاد إمامنا رحمه الله فهو لم يحجر على من بعده أن يجتهدوا كما اجتهد».

أود في الختام أن أؤكد أن الإسلام بمبادئه السمحة قد شكل الدعوة الأولى واللبنة الأساسية لحقوق الإنسان. والإسلام دعوة إنسانية شاملة للبشر من دون تمييز، وتكريم لبني آدم في كل مكان. ولا تمييز بين البشر في نظر الإسلام إلا بالتقوى.

وأخطر من يمكن أن يشوش على الدعوة الإسلامية هم الذين يحملون شعار الإسلام ولا يتقمصون روحه، وهم من يحولونه إلى طقوس جامدة لا إلى رسالة فكرية شاملة تتعامل مع العقل والمتغيرات والمصلحة التي حيثما توجد يوجد شرع الله.

والإسلام دين اجتهاد لا يقبل الوصاية، ولا يحمى عن طريق العنف والقوة وخنق الحريات، وكما قال الشيخ راشد الغنوشي ـ حين سئل أثناء محاضرة له في مدرسة الحورش باليمن ـ عن الموقف الذي يجب اتخاذه في مواجهة الدعوات الهدامة للإسلام التي تستغل الحريات الديمقراطية والتعددية السياسية: لكأني بكم تعدون أنفسكم لخنق الحريات، وانتهاج طريق الاستبداد وباسم المحافظة على الدين. إن أشد أنواع الطغيان والاستبداد هو ما يأتي باسم المقدسات.

إن الإسلام لم ينهزم في ظل الحرية، وإنما انهزم في ظل الاستبداد. والإسلام في ظل الحرية والقدرة على المواجهة بالحجة لا يضيره ولو صدر ضده كل يوم خمسمائة كتاب.

إن الإسلام لا يحمى بسوط السلطان.. وإنما بقوة الحجة والبرهان.

الفصل الخامس

الاعتراف بالإنسان هو الأصل في حقوق الإنسان: الإسلام والديمقراطية(*)

علي عيسى عثمان(**)

أولاً: في منهجية هذا البحث

١ ـ سنحاول أن نبين أن الإسلام كان أول نظام كلي في الحياة اعترف بالإنسان كما هو في حقيقته، وأنه أول نظام كلي أقام نظام الدين كله استجابة لهذا الاعتراف وتجسيداً له، وأن نبين أن هذا الاعتراف هو في الحقيقة مصدر كل حق من حقوق الإنسان والأصل لها كلها، وأن نشير إلى أن التزام مجتمع معين بما يسمى بحقوق الإنسان من دون هذا الاعتراف بالإنسان التزام مشبوه وناقص، ولا يقوم على أسس متينة، وأن مثل هذا المجتمع قد يكون في واقعه مجتمعاً عنصرياً.

والقضية في بيان ذلك قضية منهجية. فمن أين تطلب حقوق الإنسان في الإسلام؟ وكيف تطلب؟ ومن أين تطلب الأنظمة الاجتماعية القادرة على استيعاب فلسفة الإسلام في الإنسان، وعلى تجسيدها في واقع سياسي وتربوي وغيره؟ وكيف تطلب؟

هذه أسئلة أساسية، تستدعي أسئلة كثيرة أخرى هي أيضاً أساسية. والإجابة عن هذه الأسئلة كلها شرط ضروري للنظر في موقف الإسلام من الإنسان ومن

(*) بحث نشر في: **المستقبل العربي**، السنة ٧، العدد ٦٨ (تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٤)، ص ٣٠.

(**) خبير في شؤون التربية والفكر الإسلامي الاجتماعي، عمل سابقاً مع اليونسكو ومع الصندوق العربي في مجالات التربية والتنمية الاجتماعية في البلاد العربية.

حقوق الإنسان ومن الديمقراطية ومن غيرها، ومن أي أمر من أمور حياة الإنسان العامة.

وهذه الأسئلة تطلب بدورها كما تطلب من أي نظام كلي في الحياة، إن كان هو الإسلام أو غيره، من أصول ثلاثة ومن ترابط هذه الأصول في كل واحد ومتكامل، هي **أولاً**، نظرة ذلك النظام إلى الإنسان، ونظرته إلى العالم **ثانياً**، ونظرته إلى الألوهية أو ما يقوم مقامها **ثالثاً**. ولأن النتائج في دراسة مثل هذه الأنظمة الكلية تتقرر إلى حد بعيد بطبيعة المنهج الذي يستخدم في دراستها، رأينا من الضروري تقديم هذا البحث ببعض الملاحظات حول المنهج الذي سنعتمد عليه **أولاً**، وببعض الملاحظات حول «منهج القرآن الكريم في الكشف عن حقيقة الإنسان» **ثانياً**، تمهيداً للنظر في نظرة الإسلام إلى الإنسان وإلى العالم وإلى التوحيد، وتمهيداً لاستخلاص فلسفة الإسلام في الإنسان ولاستخلاص ما في هذه الفلسفة من حقوق وحريات ومسؤوليات، وتمهيداً للنظر في ما هي الأصول التي ينبغي أن يقوم عليها النظام السياسي الملائم للإسلام.

هذا ولقد اخترنا هذا الطريق الذي يبدو طويلاً للوصول إلى موضوعنا لأن المنهج الذي سنعتمد عليه ليس منهجاً مألوفاً في بحوث أكثر علماء المسلمين المعاصرين. وبعد هذا التقديم لهذا الموضوع سنحاول أن نجيب عن:

أ ـ ما هو الإنسان الذي يراه الإسلام؟ وما هي هوية هذا الإنسان الحقيقية؟ وما الذي تحمله هذه النظرة من مبادىء وقيم وغايات، ومن حقوق وحريات؟ وما الذي تولده في الذين يؤمنون بها من اتجاهات نحو أنفسهم ونحو غيرهم؟

ب ـ وما هو نظام الحياة الكلي الذي يكشف عن هذا الإنسان؟ وما هو دور الإنسان في استكشاف هذا النظام وفي اختياره؟ وكيف يستجيب هذا النظام لحاجات الإنسان المختلفة، العقلية والأخلاقية والوجدانية والاجتماعية وغيرها؟ وما هو موقع الإنسان في هذا النظام؟ وما هي علاقات هذا الإنسان بالجماعة أو الأمة التي تتوجه بهذا النظام في تنظيم حياتها؟ وما هي علاقاتها به؟ وما هي حقوقه الأساسية وحرياته في هذه الأمة؟ وما هي مسؤولياته فيها؟ وما هي الأصول التي ينبغي أن تقوم عليها أنظمة هذه الأمة الاجتماعية، وبصورة خاصة السياسية، لتكون هذه الأنظمة إسلامية؟

ج ـ وأخيراً، من أين تطلب نظرة الإسلام إلى الإنسان؟ وكيف تطلب؟

هذه الأسئلة تشير إلى أن المنهج الذي سنطلب به موقف الإسلام من الإنسان

ومن حقوقه وحرياته وواجباته، هو المنهج الذي يطلب هذا الموقف من داخل الإسلام، أي من مصادر الإسلام الأولية، القرآن والسنّة. وهو منهج يطلب هذا الموقف بمعزل عن قناعات كنا قد اكتسبناها من خارج الإسلام، ومما يسود هذا العصر من قيم وأنظمة اجتماعية. فما الذي سيكشفه هذا المنهج ومن دون إقحام قناعات نحب أن نجدها في الإسلام؟ هذا هو ما سنحاول أن نبينه في هذا البحث.

وسنرى كلما تقدم بنا هذا البحث أن الإسلام لا يقاس بغيره، وأنه سيظل هو دائماً وأبداً مصدر كل المقاييس في تكريم الإنسان واحترامه، وأنه المنهج التقليدي في تطويع نصوص وأخبار مختارة ومعينة من القرآن والسنة.

وعند استخراج نظرة الإسلام إلى الإنسان من داخل القرآن والسنة، ورؤية ما تحمله هذه النظرة من حقوق وحريات أساسية ومن واجبات، يتم لنا الشرط للنظر في ما يلائم هذه النظرة أو لا يلائمها من أنظمة اجتماعية، سياسية كانت أو غيرها. والبشرية تملك اليوم تراثاً طويلاً وغنياً في فنون بناء وتطوير الأنظمة الاجتماعية اللازمة لاستيعاب نظرة معينة إلى الإنسان، ولترجمة ما تحمله تلك النظرة من مبادىء وقيم وغايات في واقع اجتماعي، سياسي وغيره. وتملك أيضاً خبرة طويلة وغنية في الحكم على ملاءمة أو عدم ملاءمة نظام معين لفلسفة معينة في الإنسان، وفي الحكم على كفاءة أو عدم كفاءة ذلك النظام في تحقيق ما في تلك الفلسفة من قيم وغايات. ولذلك، وقبل أن ينظر المسلمون في أي الأنظمة الاجتماعية يصلح للإسلام أو لا يصلح، يجب أن تنصب جهودهم على توضيح نظرة الإسلام إلى الإنسان، وعلى بيان ما تمثله هذه النظرة من فلسفة في الإنسان، ومن داخل القرآن والسنة. ولا يكون نظامنا السياسي نظاماً إسلامياً، ولا نظامنا التربوي نظاماً إسلامياً، ولا يكون غيرها من الأنظمة الاجتماعية نظاماً إسلامياً إلا إذا قامت كل هذه الأنظمة عن أساس هذا التوضيح وهذا البيان.

هذا، واعتقادنا أن المسلمين لم ينجحوا بعد ببناء وبتطوير الأنظمة الاجتماعية الملائمة للإسلام لأنهم لم يطلبوا هذه الأنظمة من حيث ينبغي أن تطلب: من نظرة الإسلام إلى الإنسان، ومما تمثله هذه النظرة من فلسفة خاصة في الإنسان. والأنظمة الاجتماعية كلها، السياسية وغيرها، توجد وتتطور من أجل تجسيد فلسفة معينة في الإنسان، ومن أجل رعايتها وحمايتها. فما هي هذه الفلسفة في الإسلام؟ وما هي بالتالي الأنظمة الصالحة لتجسيدها في الواقع، ولرعايتها ولحمايتها؟

٢ ـ ثم كيف نتعامل مع مصادر الإسلام الأولية، مع القرآن والسنة، في طلب نظرة الإسلام إلى الإنسان؟ هل نتعامل معها بالمنهج التقليدي الذي يرى هذه المصادر

وكأنها مجموعات من النصوص والأخبار تختص كل مجموعة منها بجانب من جوانب حياة الإنسان؟ وهل نتعامل مع تلك النصوص والأخبار وكأنها تتضمن موقف الإسلام النهائي من الأمر الذي نريد أن نبين موقفه منه؟

فهل تتم لنا مثلاً معرفة نظام الحكم الملائم لنظرة الإسلام إلى الإنسان من مجموعة معينة من الآيات والأحاديث التي تتعلق بالحكم أكثر من غيرها؟ فهل تتم معرفة هذا النظام مما تتضمنه آيات معينة وأحاديث معينة كآيات الشورى، وطاعة أولي الأمر، وتأدية الأمانات، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وغيرها من النصوص والأخبار التي تتعلق بالحكم؟

وكذلك، هل يكون نظام التربية نظاماً إسلامياً إذا هو أُقيم على مجموعة النصوص التي تحض على طلب العلم، وتجعل طلبه فريضة على كل مسلم... إلى آخر ما هنالك من نصوص وأخبار معينة تتعلق بالعلم وبالتربية أكثر من غيرهما؟

هذا المنهج التقليدي، والذي هو امتداد لمنهج الفقه في استنباط الأحكام الشرعية من مسألة من المسائل، يفترض أن موقف الإسلام من أمر من أمور حياة الإنسان العامة يعرف معرفة كاملة ونهائية مما تتضمنه لغة نصوص وأخبار معينة تتعلق بذلك الأمر أكثر من غيرها. ويفترض هذا المنهج بالتالي أن النصوص هي ذاتها المصادر النهائية لمعرفة ذلك الموقف. والقضية هنا ليست في ضرورة العودة إلى كلام الله تعالى وإلى ما بيّنه رسول الله ﷺ في أقواله وأفعاله، ولكنها في منهجية التعامل مع هذا الكلام وهذه السنّة. فالنصوص مهما بلغت لغتها من الدقة والإعجاز في التعبير، فإن معانيها لا تستوفى ولا تستكمل استكمالاً كاملاً بمعزل عن نظام الدين الأكبر الذي تنتمي إليه، وبمعزل عن موقعها فيه. النصوص العينية تؤكد بعض ما في أصول ذلك النظام من معان ومن غايات، ولكنها مهما كثرت لا تستوفي موقف الإسلام من أمر من أمور حياة الإنسان العامة، ولا تستنفد ما يحمله نظام الإسلام الكلي حول ذلك الأمر. فالآيات التي أشرنا إليها في نظام الحكم، والتي تستخدم غالباً في بيان نظام الحكم في الإسلام لا تستوفي جميع جوانب موقف الإسلام من الحكم، ولا تستنفد ما تحمله أصوله ويحمله نظامه الكلي من مبادىء وقيم وغايات في الحكم.

وشمولية الإسلام ليست كما يفترض هذا المنهج «النصوصي» في وجود نصوص وأخبار، وبالتالي في وجود أحكام، تشمل كل جانب من جوانب حياة الإنسان، ولكنها، وكما سنرى، هي في شمولية الأصول التي يقوم عليها نظام الدين في الإسلام، وفي ارتباط تلك الأصول بالحقيقة كما توجد هذه الحقيقة في

حقيقة الإنسان وفي حقيقة العالم وحقيقة ما فيه من أشياء، وفي حقيقة النظام الكلي الذي يخضع له هذا العالم. وكذلك صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان ليست في أحكام هي أصلح من غيرها في تنظيم حياة الإنسان أينما كان وفي أي عصر كان، ولكنها وكما سنرى، في جعل حقيقة الإنسان وحقيقة العالم وحقيقة ما فيه المرجع الدائم لما ينبغي أن يتوجه به الإنسان في تنظيم حياته. أما النصوص العينية، وكذلك الأحكام التي استنبطت منها فتقع عندئذٍ في مواقعها المناسبة لها بعد التعرف على النظام الكلي الذي يمثله الإسلام.

والمنهج الذي سنعتمد عليه هنا في طلب موقف الإسلام من الإنسان ومن حقوقه هو المنهج الذي يستخدمه القرآن الكريم. فالقرآن الكريم يتوقع من الإنسان الاستجابة إلى ما يدعوه إليه لأنه يقيم هذه الدعوة على أساس بيان ما في الإنسان من فطرة ومن قدرات عقلية وإرادة أخلاقية فيها الكفاءة، إذا تحررت من آثار ما نشأت عليه من عقائد وأفكار وقيم، على الاستجابة إلى هذه الدعوة. والقرآن الكريم يتوقع من الإنسان الاستجابة إلى ما يدعوه إليه لأنه يحتكم إلى الدلالة التي تحملها حقيقة الإنسان وحقيقة العالم في الفصل بين الباطل والحق، وبين الشرك والتوحيد «فما هو الإنسان؟» كما يراه القرآن الكريم، و«ما هو العالم؟» كما يراه القرآن الكريم، هي الأصول الكبرى التي يقوم عليها نظام الدين في الإسلام. وهي الأصول التي سنطلب منها موقف الإسلام من الإنسان ومن حقوقه، والتي سنطلب منها الأنظمة الاجتماعية للإسلام.

هذا، ومع أن نظام الدين في الإسلام ينتهي في النهاية إلى التوحيد الذي يشمل أصول هذا النظام ويحيط بها كلها ويفسرها، إلا أن المنطلق في هذا النظام التوحيدي يبدأ بالاعتراف بقدرة الإنسان على استكشاف هذا التوحيد. ولولا هذا الاعتراف، والاعتراف بكفاءة هذه القدرات في عمليات هذا الاستكشاف، لما كان هذا النظام. ولذلك كان الإنسان وكما رآه الإسلام هو الأساس الذي ينطلق منه هذا النظام كله ويقوم عليه.

٣ ـ وأخيراً يجب أن نقف عند مشكلة خطيرة في حياتنا المعاصرة، وترتبط ارتباطاً مباشراً بمنهجية التعامل مع الإسلام.

فالقيادات الفعالة في مجتمعاتنا من نوعين: نوع يظن أن توظيف الإسلام في حياة الأمة العامة يتم بتوظيف وتطبيق الأحكام الشرعية. ونوع آخر لا يتوقع أن يجد في الإسلام ما يجيب إجابة مرضية وفعّالة عما تفرزه الحياة المعاصرة من قضايا ومشكلات.

والمخرج لهذه المشكلة ليس في الجمع أو في التوفيق بين الفريقين، ولكنه في رؤية جديدة للإسلام تبرز نظرة الإسلام إلى الإنسان، وتبرز ما تنطوي عليه هذه النظرة من فلسفة في الإنسان.

وبهذه الرؤية الجديدة تقع الأحكام الشرعية في الموقع المناسب لها في نظام الحياة الكلي، وتتبدل بهذه الرؤية الجديدة فلسفة العلوم الاجتماعية والتربوية وغيرها من العلوم المعاصرة إلى فلسفة تقوم من أجل تأكيد عالمية الإنسان. ومن أجل تثبيت ما تقتضيه فطرة الإنسان وغاياته من أنظمة تربوية وسياسية وغيرها.

ولذلك نرى أن توظيف الإسلام لا يتم من منظور النظرة التقليدية له، ولا يتم من منظور الذين التقطوا اتجاهاتهم نحو الإسلام من الاتجاهات التي نشأت وتطورت نحو التراث اليهودي/المسيحي في الفكر وفي الحضارة الغربية وظنوا أن الإسلام دين مثل تلك الأديان.

ثانياً: في منهج القرآن في الكشف عن حقيقة الإنسان

والمنهج الذي يكشف عن نظرة الإسلام إلى الإنسان هو منهج القرآن في الكشف عن حقيقة الإنسان، ومنهجه في كيفية توظيفه لما في هذه الحقيقة من قدرات عقلية ومن إرادة أخلاقية في استدراج الإنسان إلى الحق وإلى التوحيد. فالذي يستوقفنا في القرآن الكريم أكثر من أي شيء آخر فيه حرصه الشديد على تعريف «ما هو الإنسان؟» للإنسان أولاً، وتوظيفه الكامل لما جاء في هذا التعريف من شوق فطري لمعرفة الحق، ومن قدرات عقلية وإرادة أخلاقية لدعم هذا الشوق وخدمته ثانياً. فالإنسان الذي يخاطبه القرآن الكريم هو هذا الإنسان الذي يملك في نفسه ذلك الشوق وتلك القدرات وتلك الإرادة، ويتوقع القرآن من هذا الإنسان أن يستجيب إلى ما يدعوه إليه لأنه هو هذا الإنسان.

وكذلك يستوقفنا في القرآن الكريم حرصه الشديد على جعل الحقيقة (أو الآية) كما هي موجودة في حقيقة الإنسان نفسه وفي حقيقة العالم وحقيقة كل شيء فيه مرجع هذا الانسان للنظر في صحة ما يدعوه إليه. وهذا الحرص على تعريف «ما هو الإنسان؟» للإنسان وبيان ما في هذا الإنسان من فطرة ومن قدرات عقلية وإرادة أخلاقية أولاً، وهذا الحرص على جعل الحقيقة كما هي في حقيقة الإنسان وفي حقيقة العالم مرجع هذا الإنسان في استكشاف الحق ثانياً، هو منهج القرآن الكريم في بناء نظام الدين كله لهذا الإنسان. والأهم من ذلك، هو منهج القرآن الكريم في استدراجه لهذا الإنسان وفي إشراكه له اشراكاً واعياً وكاملاً في التعرف على هذا

النظام وفي اختياره على غيره من الأنظمة، إن كانت هذه دينية أو غيرها.

وسنرى قريباً أن جواب الإسلام على «ما هو نظام الحياة، أو الدين إذا شئت، الملائم للإنسان والقادر على تحقيق ما فيه من طاقات واستعدادات؟» هو أصلاً في جوابه عن «ما هو الإنسان؟». فالدين أو أي نظام في الحياة لا يكون صالحاً للإنسان إلا إذا كان استجابة لما في الإنسان من حاجات، وكان هو الأقدر من غيره على تلبية هذه الحاجات وعلى تحقيق ما فيها من طاقات. «ما هو الإنسان؟» يجب أن يسبق منطقياً «ما هو الدين، أو نظام الحياة، الصالح للإنسان؟». وكانت هذه بعض الحكمة في حرص القرآن الكريم على تعريف «ما هو الإنسان؟» للإنسان. فسنرى أن القرآن الكريم هو من وجه جواب عن «ما هو الإنسان؟»، وأنه من وجه آخر جواب عن كيفية توظيف الإنسان لما في فطرته من شوق إلى الحق ومن قدرات عقلية وإرادة أخلاقية. فكيف يصير الإنسان نفسه هو وسيلة نفسه لتحقيق ما فيه هو من حاجات وغايات؟ هذا هو منهج القرآن الكريم في استدراج الإنسان إلى التوحيد، وفي إشراكه في التعرف عليه وفي اختياره.

ثم نرى أن القرآن الكريم يحتكم في دعوة هذا الإنسان إلى التوحيد إلى مرجع جاء به من خارج كل ما توارثه الإنسان من أديان وعقائد وعلم وفكر وأساطير، نراه يحتكم في هذه الدعوة إلى مرجع له وجود ذاتي وموضوعي، وله حقيقته الخاصة به خارج أي تصور له أو علم به، نراه يحتكم إلى الحقيقة كما هي موجودة في حقيقة الإنسان وفي حقيقة العالم وفي حقيقة كل شيء وكل ظاهرة وكل حدث يحدث فيه. جعل القرآن ما تحمله هذه الحقيقة من أدلة وليس ما يتوارثه الإنسان ومجتمعه من دين وعقائد وغيرها مرجع هذا الإنسان للتعرف على التوحيد وللتوجه به في تنظيم حياته.

وباختصار يقوم منهج القرآن الكريم على بيان ما في الإنسان من فطرة ومن قدرات عقلية وإرادة أخلاقية، وعلى اعتراف القرآن بكفاءة هذه القدرات وهذه الإرادة في التمييز بين الحق والباطل، وفي استكشاف التوحيد من جهة، كما يقوم على جعل الأدلة التي تحملها الحقيقة كما هي موجودة في حقيقة الإنسان وفي حقيقة العالم وحقيقة كل شيء فيه مرجع هذا الإنسان في عمليات هذا التمييز وهذا الاستكشاف من جهة أخرى.

ولذلك يجب أن نقف طويلاً عند ظاهرتين في القرآن الكريم: **الأولى**، عند ظاهرة حرصه الشديد في إشاراته الكثيرة لتعريف «ما هو الإنسان؟» للإنسان. **والثانية**، عند ظاهرة حرصه الشديد على جعل كل شيء في الوجود آية تحمل كل الأدلة اللازمة للإنسان للفصل بين الحق والباطل، ولاستكشاف الحق في التوحيد.

وعندئذٍ نتدبر القرآن كله لنرى كيف يوظف ما أبرزه في تعريفه للإنسان من خصائص ومن صفات؟ وكيف يوظف قدرة الإنسان على كشف الحقيقة كما هي موجودة في الإنسان وفي العالم، في مخاطبة هذا الإنسان، وفي استدراجه إلى التوحيد وفي إشراكه إشراكاً واعياً وكاملاً في اختيار التوحيد على غيره، وفي استدراجه في النهاية إلى الإسلام؟

وبهذا المنهج فقط تبرز لنا ما تحمله نظرة الإسلام إلى الإنسان من فلسفة في الإنسان ومن مبادىء وقيم، وتبرز لنا ما تحمله هذه الفلسفة من حقوق أساسية وحريات، وما تحمله من واجبات ومسؤوليات. وعندئذٍ فقط تستقيم المقارنة بين موقف الإسلام من الإنسان ومن حقوقه وواجباته من جهة، وغيره من الأنظمة الكلية، إن كانت هذه ديمقراطية أو غيرها من جهة أخرى. وعندئذٍ فقط يستقيم لنا النظر في ما تقتضيه هذه النظرة وما تحقق أغراضها من أنظمة اجتماعية، إن كانت هذه سياسية أو تربوية أو غيرها. هذا، وسنرى في ما بعد لماذا يفرض علينا الإسلام عند هذا النظر أن نستخدم فيه كل ما توصلت إليه البشرية من علوم ومعارف تتطابق مع الحقيقة، وأن نستخدم كل ما توصلت إليه من فنون وتجارب في ترجمة فلسفة معينة في الإنسان إلى أنظمة اجتماعية، سياسية وغيرها، تلائم تلك الفلسفة وتحقق غاياتها. وسنرى كذلك لماذا يفرض علينا الإسلام ألا نبقى في سجن ما توارثناه من فكر سياسي وفكر تربوي، وفي سجن ما توارثناه من أنظمة سياسية وتربوية وغيرها، ولماذا لا تتم ترجمة نظرة الإسلام إلى الإنسان وإلى العالم بالاقتصار على تطبيق أحكام الشريعة؟

ثالثاً: فلسفة الإسلام في الإنسان

يختلف الإسلام عن سائر الأديان بسبب الاختلاف الكلي بين الأصول التي يقوم عليها نظام الدين فيه والأصول التي يقوم عليها في غيره. فلقد انفرد الإسلام **أولاً** بالاعتراف بالإنسان كما هو في فطرته وفي حقيقته، وبالاعتراف بالتالي بكفاءة قدرات الإنسان العقلية وإرادته الأخلاقية في التوصل إلى معرفة الله وإلى التوحيد، وبالاعتراف بأن هذه القدرات وهذه الإرادة موجودة في كل إنسان، وإن كل إنسان مرشح بالتالي إلى التوصل إلى معرفة الله وإلى التوحيد بمفرده وبوسائله هو، وليس بفعل «أسرار إلهية» في مؤسسة كهنوتية أو في شعب معين.

ولقد انفرد الإسلام **ثانياً** بجعل الحقيقة كما هي موجودة في حقيقة الإنسان، وكما هي موجودة في حقيقة العالم وفي حقيقة كل شيء فيه، مرجع هذا الإنسان

وسبيله إلى معرفة الله وإلى التوحيد، وبجعل هذه الحقيقة أيضاً المجال لانشغال قدرات الإنسان العقلية ولانشغال إرادته الأخلاقية، وسبيله لتنمية هذه القدرات وهذه الإرادة. فلقد جعل الإسلام كل شيء في الوجود، وكما هو في حقيقته آية. هي ما يحمل الأدلة اللازمة للإنسان لمعرفة الله والتوصل إلى التوحيد، وهي التي إذا انشغلت بمعرفتها قدرات الإنسان العقلية كان نمو هذه القدرات نمواً سليماً.

ولذلك لا تتم معرفة الإسلام كنظام في توجيه حياة الإنسان، ولا تتم معرفة موقفه من الإنسان ومن الحقوق والحريات الملازمة لهذا الإنسان، إلا في إطار معرفة نظرة الإسلام إلى الإنسان ونظرته إلى العالم ونظرته إلى التوحيد.

والآن، وبقدر ما تسمح به المساحة في هذه المناسبة، سنحاول أن نبين ما تضمنه تعريف القرآن الكريم للإنسان من خصائص ومن صفات، وما تضمنته هذه الخصائص بدورها من غايات، ثم نبين كيف وظف القرآن هذه الخصائص والصفات في تخاطبه مع الإنسان، وفي دعوته له إلى معرفة الله وإلى التوحيد، لنرى كيف كان من النتائج المصاحبة لهذا المنهج إشراك قدرات الإنسان العقلية وإشراك إرادته الأخلاقية إشراكاً كلياً وواعياً في التوصل إلى ما دعاه إليه القرآن.

وأما نظرة القرآن الكريم إلى الإنسان فتطلب من مصدرين مختلفين من آيات القرآن. فتطلب **أولاً**، من مجموعة معينة من الآيات تختص اختصاصاً تاماً وبلغة صريحة بتعريف «ما هو الإنسان؟»، أو بتعريف صفة من صفاته الفطرية، وتبين ما في حقيقة الإنسان من خصائص ومن صفات، وما في هذه الخصائص من غايات. وتطلب **ثانياً**، وبعد ذلك، من سائر القرآن، أو من توظيفات القرآن لهذه الخصائص والصفات إما في إثارة الإنسان من غفلته ومما تعود عليه وتوارثه عن آبائه، وإما في دعوته له للنظر في نظرة الشرك إلى الوجود، وإما في دعوته إلى التوحيد وإلى معرفة الله، وإما في استدراجه إلى الإسلام وإلى اختياره له على غيره.

والآيات التي تختص بتعريف ما هو الإنسان للإنسان كثيرة ومتباعدة عن بعضها البعض في سور مختلفة من القرآن الكريم. ومع أن حصر هذه الآيات كلها أمر ضروري للتعرف على تعريف القرآن للإنسان، إلا أننا سنختار منها ما يفي بأغراضنا هنا وسنشير إلى بعضها من أجل بيان الخصائص الأساسية لفلسفة القرآن في الإنسان، ولبيان ما تنطوي عليه هذه الفلسفة من تكريم للإنسان ومن حقوق ومسؤوليات.

ومن أجل الاقتصاد في تحقيق هذا الغرض، وبعد مراجعة هذه الآيات كلها، رأينا أن الآيات التالية من سورة «السجدة» تجمع أهم وأكثر الخصائص الأساسية في

تعريف القرآن لفطرة الإنسان، وأنها تفي لرسم أهم ما يميز الإنسان ككائن فريد من بين الكائنات، ولبيان ما يدفعه إلى معرفة الله. وهذه الآيات هي:

﴿الذي أحسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين. ثم جعل نسله من سلالة من ماءٍ مهين. ثم سوّاه ونفخ فيه من روحه وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلاً ما تشكرون﴾ (السجدة/ ٧ ـ ٩).

وليس الغرض هنا تفسير هذه الآيات وشرح ما فيها من معانٍ. ولكن الغرض إبراز ما تنطوي عليه من مبادىء وقيم. فهذه الآيات تؤكد ما يلي:

١ ـ إن كل إنسان يوجد ويأتي إلى هذه الحياة نتيجة للعمليات نفسها التي يوجد بها كل إنسان آخر.

٢ ـ إن كل إنسان يأتي إلى هذه الحياة وهو يحمل في صورته وفي فطرته الخصائص نفسها والصفات التي يحملها كل إنسان آخر، وإن كل إنسان وليد **سلالة** طويلة من الآباء والأمهات تفسر ما يظهر فيه من فروق فردية بينه وبين سائر الناس.

٣ ـ إن الإنسان يعرف على حقيقته عند لحظة الولادة وقبل أن تتشكل قواه العقلية وإرادته بفعل البيئة التي ينشأ فيها.

وهذا هو الأصل في المساواة بين الناس، وفي تساوي كل إنسان بكل إنسان آخر. **فأولاً**، وبالنسبة إلى صورة الإنسان، كل إنسان يخلق **﴿في أحسن تقويم﴾** (التين/ ٤). وكل إنسان مدعو إلى رؤية نعم خالقه عليه في هذه الصورة: **﴿يا أيها الإنسان ما غرك بربك الكريم. الذي خلقك فسواك فعَدَلك. في أي صورة ما شاء ركبك﴾** (الانفطار/ ٦ ـ ٨). **وثانياً**، كل إنسان في فطرته نفخة من روح الله، أكان من جماعة المؤمنين أو كان من غيرها، أو كان من هذا الشعب أو ذاك، أو من هذا اللون أو ذاك، أو ولد في هذا المكان والزمان أو ذاك. وهذه «النفخة» هي ما يدفع كل إنسان إلى الشوق إلى أصله هذا. وفي الآية التالية إشارة إلى وجود هذا الشوق في غير المؤمنين. يقول تعالى: **﴿ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض وسخّر الشمس والقمر ليقولن الله﴾** (العنكبوت/ ٦١). والدراسات المعاصرة في الحضارات تدل على أن كل حضارة بشرية، مهما كانت بدائية، فيها تصور ما للخالق. **وثالثاً**، كل إنسان يحمل في هذه الفطرة أدوات المعرفة اللازمة (السمع والأبصار والأفئدة) لخدمة هذا الشوق ولتحقيق المعرفة التي يصبو إليها.

وأخيراً، من الناس من سيكون من الشاكرين لله الذي أنعم عليهم بهذه الفطرة. ومنهم من سيكون من الكافرين ينكر هذه النعم وفضل خالقهم عليهم.

وهنا إشارة إلى تشكل الإرادة التي ستجعلهم إما من الشاكرين وإما من الكافرين.

هذا التعريف للإنسان، والذي قد يبدو بسيطاً للبعض، يؤكد مبادىء جديدة لم يكن معترفاً بها قبل الإسلام. فهو يؤكد:

- إن المساواة بين الناس، كل الناس، تبدأ وتنتهي في خصائص الفطرة الإنسانية التي يشترك فيها كل إنسان.

- وإن مصير كل إنسان موجود كله في هذه الفطرة الإنسانية التي يأتي بها كل إنسان، وليس بالضرورة في ما يتوارثه المجتمع الذي يولد فيه من عقائد وقيم وحضارة.

فكل إنسان يخرج من بطن أمه بالحال وبالفطرة التي يخرج بها كل إنسان آخر: ﴿**والله أخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون**﴾ (النحل/ ٧٨). وتذكرنا هذه الآية بصداها في الفكر التربوي الغربي الحديث الذي يبدأ بنظرية جون لوك في أن المولود البشري يولد «كالصفحة البيضاء»، سليماً ومستعداً للتشكل العقلي والأخلاقي بعد تلك اللحظة من حياته.

المهم أن الإنسان في حقيقته لا يعرف بتصور عقائدي له، ولا يعرف في حقيقته بعد أن يخضع لفعل البيئة التي ينشأ وينمو فيها في تشكيل عقليته وأخلاقه، ولكنه يعرف في تلك اللحظة التي يأتي بها إلى هذه الحياة. وحصر تعريف القرآن الكريم للإنسان في هذه اللحظة في غاية الأهمية للنظر في مصير الإنسان، وللنظر في الحقوق والحريات التي يجب أن تلازمه.

فهل تعرّف هوية الإنسان بهوية الجماعة التي يولد فيها كما تعرّف في اليهودية مثلاً؟ وهل يتقرر مصيره العقلي والأخلاقي بفعل ما توارثه جماعته من دين ومن عقائد ومن أساطير ومن حضارة؟ فهل ينبغي أن يصير اليهودي يهودياً لأنه ولد في شعب اليهود؟ وهندوسياً لأنه ولد في جماعة الهندوس؟ ومسلماً لأنه ولد في جماعة المسلمين؟ وهكذا. أم أن مصيره موجود كله أصلاً في فطرته هو، وليس في تراث الجماعة التي يولد فيها، وليس في حضارة المكان والزمان الذي يولد فيه.

أثار الإسلام في الوقوف في تعريف «ما هو الإنسان؟» عند لحظة الولادة قضية لم تعرف من قبل، وصارت اليوم ومنذ عهد قريب فقط أهم قضية في التربية الحديثة، ولقد أكد الرسول ﷺ هذه القضية في حديث الفطرة. فالذي ينبغي أن يقرر مصير الطفل المولود في نموه العقلي والأخلاقي (وهو نموه الديني في لغة الإسلام) ليس دين أو عقيدة أو قيم آبائه، بل فطرته التي جاء بها عند الولادة.

والتربية اليوم، ومنذ فترة قصيرة فقط، صارت ترى أن مهمتها الأساسية حماية الطفل وتحريره من آثار بيئته من جهة، وتوفير خير المواقف لانشغال قدراته العقلية واستعداداته الأخلاقية الموجودة فيه عند الولادة من جهة أخرى.

وبالوقوف عند لحظة الولادة في تعريف «ما هو الإنسان؟» كشف الإسلام عن هوية الإنسان الحقيقية، فالإنسان يعرف على حقيقته قبل أن تتشكل فيه قدراته العقلية واستعدادته الأخلاقية، وقبل أن يتطبع بفعل ما ينشأ فيه وينمو من تراث ومن عقائد ومن قيم. هذه الهوية هي في صورته كإنسان، وفي ما نفخ الله فيه من روحه، وفي السمع والأبصار والأفئدة، وفي الإرادة اللازمة لدعم شوقه إلى المعرفة وإلى التوحيد. وهذه الهوية هي ما يجمع بينه وبين كل إنسان آخر، وهي ما ينبغي أن يقرر نظام الحياة الصالح لكل إنسان.

أما اختلاف الشعوب والألوان والألسن، فهذه رآها القرآن الكريم كآيات أخرى من آيات الله في خلقه: **﴿ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين﴾** (الروم/ ٢٢). فهذا الاختلاف وإن حمل أسراراً تدعو إلى النظر وإلى العلم، إلا أنه لا يغير من أن الفطرة واحدة في كل إنسان. فالناس كلهم خلقوا **﴿من نفس واحدة﴾** (النساء/ ١).

وبهذه الهوية أكد الإسلام عالمية الإنسان، وساوى بين الناس جميعاً وبين جميع الشعوب. وتوافقاً مع هذا المبدأ في المساواة انفرد القرآن الكريم بتأكيد أن ما من أمة إلا وأرسل الله لها رسولاً منها يخاطبها بلسانها (إبراهيم/ ٤)، وان **﴿لكل قوم هادٍ﴾** (الرعد/ ٧). فلم يختص إله الإسلام بشعب دون غيره كما اختص إله اليهودية، ولا ميز شعباً من شعب كما ميز إله اليهودية.

وبهذه الهوية أيضاً أخضع الإسلام كل ما يتوارثه المجتمع البشري من دين وعقائد وحضارة لحاجات فطرة الإنسان. فالمجتمعات البشرية تقاس في رقيها من منظور الإسلام بقدر اعترافها أو عدم اعترافها بالإنسان كما هو في فطرته، وبحاجاته هو في النمو وفي الرقي. وحق الإنسان الأول والأساسي على كل مجتمع بشري أن يعترف به كإنسان، ويعترف له بما في فطرته من حاجات. وأن يتم هذا الاعتراف بتنظيم حياة المجتمع كلها من أجل هذه الغاية.

والمجتمعات التي تدّعي أنها تحترم ما يسمى بحقوق الإنسان ولا تعترف بالإنسان كإنسان ادعاءاتها كاذبة أو منقوصة. وإسرائيل خير مثل على هذا الادعاء. فهي لا تعترف بالإنسان، وتميز بين اليهود وغير اليهود، ولا تطبق حقوق الإنسان على غير اليهود بمثل ما تطبقها على اليهود.

هذا، وتجسيداً لاعتراف الإسلام بالإنسان كما هو في حقيقته، لم ينكر الإسلام بشرية الإنسان، بل على العكس، جعل مصير الإنسان كله موجوداً في هذه البشرية، وجعل كماله كله موجوداً فيها أيضاً. لم يوجد الإنسان ليخرج عن بشريته، بل ليظل في هذه البشرية وليحقق كماله وهو ما زال فيها. كماله كله موجود في فطرته عند الولادة، في حبه لمعرفة الله تعالى، وفي طاقاته العقلية وإرادته الأخلاقية. وأما ما في بشريته من حب للشهوات (آل عمران/ ١٤)، ومن حب للاستكبار ولإنكار نعم المنعم (الكفر: الإسراء/ ٦٧)، ومن خوف وقلق وغضب وغيرها من الصفات، فمهمة الدين فيها ترويضها وليس استئصالها. والإسلام كنظام في تنظيم حياة الإنسان يقوم كله على أساس الاعتراف بالحقيقة، وبأن وجود هذه الحقيقة في الإنسان وفي غيره لا بد من أن يكون من ورائه حكمة في علم الله وإرادته تعالى. فإذا وجدت في الإنسان هذه النزعات والصفات، فتوجد لحكمة معينة. ويكون تعامل الإنسان معها حسناً إذا صدر عن معرفة ما في وجودها من حكمة ﴿**أفحسبتم إنما خلقناكم عبثاً...**﴾ (المؤمنون/ ١١٥)، ﴿**وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين**﴾ (الأنبياء/ ١٦). هذه الآيات تمثل مبدأ عاماً في تعامل الإنسان مع كل ما هو موجود، إن كان ذلك في نفسه أو في خارجها.

وهذا الاحترام لكل ما هو موجود أصل أساسي في مفهوم العبادة في الإسلام. وبهذا الأصل اتسع مفهوم العبادة ليشمل في الإسلام التعامل مع كل شيء موجود. يتعامل معه أولاً كآية من آيات الله، ويتعامل معه ثانياً، بإدراك حكمة الله في وجوده، وبالاشتراك في تجسيد هذه الحكمة في توظيفه لما وجد من أجله.

فحب الشهوات لم يوجد في الإنسان عبثاً، وكذلك حب الاستكبار، والغضب والخوف والقلق وغيرها. كل منها وجد لحكمة ومن أجل غايات. ومعرفة الحكمة من وجوده في الإنسان هي سبيل الإنسان للتعامل معها. وخير ما يمكن أن يرجع إليه القارىء في هذا الباب الكتب العشرون الأخيرة من **إحياء علوم الدين** للإمام الغزالي.

وهكذا تمت بالإسلام المصالحة بين فطرة الإنسان المعرفية والأخلاقية من جهة، وبين «طبيعته» البشرية من جهة أخرى، في نظام يحترم كل شيء في الإنسان. فلم تكن مهمة الدين استئصال الشهوات وحب الاستكبار والغضب وغيرها، بل كانت في تربية هذه النزعات والصفات لتحقق، ككل شيء آخر في الإنسان، الحكمة من وجودها فيه. فالإنسان في ابتلاء دائم لوجود تناقض أساسي بين فطرته من جهة، وبين هذه النزعات والصفات من جهة أخرى، وحريته في النهاية هي بقدر ترويضه

لهذا التناقض. وأول ما يظلم الإنسان هو الإنسان نفسه (البقرة/ ٢٣١، وآيات كثيرة غيرها). فهو الكائن الذي يحمل في فطرته «الأمانة» (الأحزاب/ ٧٢)، وبقدر احترامه لما في هذه الفطرة من طاقات، وبقدر تجسيد هذا الاحترام في توظيف هذه الطاقات يؤدي هذه «الأمانة»، وحريته في النهاية هي بقدر مسؤوليته عما جعل الله فيه من قدرات عقلية وإرادة أخلاقية، وبقدر ترويضه لما في طبيعته من نزعات واستخدامها في ما وجدت له.

وتأكيداً لهذه المبادىء كلها في فلسفة الإسلام في الإنسان، وفي توافق تام معها، تغيرت بالإسلام نظرة الدين إلى الرسول، وتغيرت نظرته إلى الوحي، وتغير دور الرسول في حياة الإنسان.

فلم يكن محمد (ﷺ) إلا واحداً من البشر، فيه ما في كل إنسان آخر من فطرة، وما في كل إنسان من نزعات وصفات. فإذا جعله القرآن أسوة (الأحزاب/ ٢١) لغيره من البشر، فذلك لأنه يظل كإنسان في متناول فهم البشر وواحداً منهم **﴿لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم﴾** (التوبة/ ١٢٨). محمد (ﷺ) لا يملك «أسرار كهنوتية» تحول الإنسان من حال بشرية إلى حال «مقدسة»، بل لا يستطيع أيضاً بمشيئته هو أن يهدي من يحب (القصص/ ٥٦). وكما صوره لنا القرآن الكريم، فإنه هو أيضاً يتدرج في الكمال من حال **﴿ووجدك ضالاً فهدى﴾** (الضحى/ ٧) إلى أرقى درجة موجودة في بشرية الإنسان في **﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾** (المائدة/ ٣)، مروراً بمواقف نتفهمها تفهماً كاملاً كبشر مثل: **﴿عبس وتولى﴾** (عبس/ ١)، ومثل **﴿ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي. . .﴾** (الأنعام/ ٥٢) عندما همّ الرسول (ﷺ) في إحدى الروايات بطرد أصحابه من الموالي من مجلسه استجابة لرغبة بعض السادة من قريش. وهذا التدرج في حياة الرسول إلى الكمال وكما صوره القرآن الكريم خليق بالدراسة لأنه يؤكد احترام الإسلام لبشرية الإنسان.

وتوافقاً مع اعتراف الإسلام بكفاءة قدرات الإنسان العقلية وإرادته الأخلاقية في التوصل إلى الإيمان بالله وإلى التوحيد، لم تقتصر وظيفة الوحي كما اقتصرت قبل الإسلام على تنزيل الوصايا لضبط سلوك الإنسان؛ بل صارت أهم وظائفه دعوة إلى تفسير هذا الوجود بالتوحيد، وإشراك الإنسان في استكشاف هذا التفسير وفي اختياره على الشرك بتوظيف الإنسان لقدراته العقلية وإرادته الأخلاقية، وبتوظيف ما تكشفه له الحقيقة كما هي موجودة في الإنسان وفي العالم. ولذلك صارت الرسالة

في مجملها بياناً للرشد وبياناً للغي، ثم يترك أمر الاختيار للإنسان. ﴿**وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر**﴾ (الكهف/ ٢٩).

وتوافقاً مع احترام الإسلام للإنسان بالاعتراف به كما هو، وبالاعتراف له بكفاءة قدراته العقلية وإرادته الأخلاقية، جعل الإسلام كل إنسان بالغ عاقل مسؤولاً مسؤولية تامة وكاملة عما يفعل بنفسه وبحياته. فأكد القرآن الكريم في آيات كثيرة مبدأ المسؤولية الشخصية في مثل قوله تعالى: ﴿**ولا تكسب كل نفس إلا عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى**﴾ (الأنعام/ ١٦٤). وأكد الفقه الإسلامي مقابل ذلك سيادة الشرع (أو القانون باللغة الحديثة) على كل إنسان في المجتمع ومن دون استثناء، فلم يكن في المجتمع الإسلامي من كان «فوق القانون».

وتوافقاً مع ثقة الإسلام بكفاءة قدرات الإنسان العقلية في الفصل بين الحق والباطل، أدخل الإسلام بعداً جديداً في نظام إيمان الإنسان بالله، وفي نظام الدين الذي يصلح لتحقيق ما في فطرة الإنسان من طاقات.

فلقد جعل سبيل الإنسان إلى الإيمان بالله معرفة الإنسان لحقيقة مخلوقات الله، وجعل معرفته لهذه المخلوقات سبيله إلى تحقيق ما في فطرته من قدرات عقلية وإرادة أخلاقية. وصار شوقه إلى معرفة الله لا يتم له إلا بمعرفة الحقيقة كما هي موجودة في كل شيء، في الإنسان نفسه وفي العالم، وهذه المعرفة بدورها لا تتم له بتوظيف قدراته العقلية وإرادته الأخلاقية توظيفاً متحرراً وسليماً.

جعل القرآن الكريم الوجود كله ابتداء بـ «عالم الشهادة»، وكما يظهر في حقيقة السموات والأرض، وكما يظهر في حقيقة كل شيء، وفي كل ظاهرة وفي كل حدث، وكما يظهر في حقيقة ـ الإنسان ـ جعل هذا كله آيات، كل آية منها، كبيرة كانت أو صغيرة، عظيمة أو حقيرة، تحمل في ذاتها كل الأدلة اللازمة للإنسان لمعرفة خالق هذا الوجود ولمعرفة صفاته وأفعاله. فحتى البعوضة آية تحمل في حقيقتها الأدلة على وجود هذا الخالق: ﴿**إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها...**﴾ (البقرة/ ٢٦).

ولذلك نرى أن الإمام المحاسبي جعل القرآن «قرآنين». قرآن هو الكتاب الذي نزله الله على نبيّه (ﷺ)، وقرآناً هو الوجود وكل شيء فيه. فالآية في المصحف والآية في الوجود كل منهما يحمل الأدلة إلى الله.

وانشغال الإنسان في كشف الحقيقة وكشف ما تحمله من أدلة على الله، ليس سبيل الإنسان إلى الإيمان وإلى التوحيد فقط، بل هو سبيله إلى تنمية ما فيه من

قدرات عقلية وإرادة أخلاقية إلى أقصى ما في فطرته من طاقات. وصار الدين في الإسلام وظيفياً ليس فقط في تحصيل الإيمان بالله، بل وظيفياً أيضاً في تحقيق غايات الإنسان الموجودة في فطرته بالطاقة.

لم يعد الدين «أسراراً» مبهمة خارج طاقات الإنسان في الفقه والفهم، وحكراً على مؤسسة كهنوتية تملك تلك «الأسرار»، بل صار شيئاً مكشوفاً وموجوداً في كل حقيقة، في حقيقة الإنسان وفي حقيقة العالم. وصار في متناول كل إنسان بالغ عاقل، وحاضراً أمامه في أي مكان وزمان.

قام الدين في الإسلام على أساسين لم يكن لأي منهما وظيفة في الدين قبل الإسلام: الأساس **الأول**، ان كل إنسان بالغ عاقل يملك في قدراته العقلية القدرة على كشف الحقيقة وعلى الاستدلال بها على الحق، والأساس **الثاني**، ان هذه الحقيقة موجودة في حقيقة الإنسان وفي حقيقة العالم وحقيقة كل شيء فيه.

كل أساس من هذين الأساسين له وجود ذاتي وموضوعي، وله حقيقته الخاصة به، وهو موجود خارج أي تراث ديني أو عقائدي، أو فكري أو حضاري، وخارج أي تصور له أو علم به.

والدين الذي يصلح للإنسان يقوم على هذين الأساسين، أو بكلام آخر على مرجعين جاء بهما الإسلام من خارج أي تراث وكل تراث. فالإنسان كما هو في فطرته، بمعزل عن الجماعة التي يولد فيها وعن تراثها، وبمعزل عن المكان والزمان الذي يولد فيه. والحقيقة كما توجد في حقيقة الإنسان وفي حقيقة العالم وبمعزل عن تصور الإنسان لها أو علمه بها، هما الأساسان الخالدان والثابتان اللذان أقام الإسلام الدين عليهما. أما علم الإنسان بهما فقد يتغير ويتبدل، وقد يقترب أو لا يقترب من حقيقة هذين الأساسين، ولكنه يظل علماً نسبياً، ويكون حظ هذا العلم من الاقتراب من حقيقتهما أكبر، إذا هو انطلق من اعتراف الإنسان بهذين الأصلين.

وكذلك تاريخ الإنسان أيضاً يخضع كما يخضع علمه لهذين الأصلين الثابتين. ولا يكون هذا التاريخ هو الأكثر تحقيقاً لغايات الإنسان إلا إذا توجه إلى تحقيق ما في فطرة الإنسان من غايات، وتوجه بما تكشفه الحقيقة كما هي موجودة في الإنسان وفي العالم.

وبهذين الأصلين جعل الإسلام نفسه خارج التاريخ لأنه وضع الأسس لتوجيه التاريخ فهو إذا كان صالحاً لكل زمان ومكان، فذلك لأن الأسس التي يقوم عليها نظامه أسس مطلقة وثابتة ولا تتغير بتغير الزمان والمكان.

ولا تستكمل أغراضنا هنا في النظر في نظرة الإسلام إلى الإنسان إلا بذكر

الغايات التي حددها القرآن للجنس البشري ككل، فهذه استخلصها علماؤنا، ومنهم الراغب الأصفهاني في كتاب **الذريعة إلى مكارم الشريعة** في ثلاثة تحت باب «ما لأجله أوجد الإنسان»، هي:

أولاً: **عمارة الأرض**، المذكورة في قوله تعالى: **﴿واستعمركم فيها...﴾** (هود/ ٦١).

ثانياً: **عبادة الله**، المذكورة في قوله تعالى: **﴿وما خلقت الأنس والجن إلا ليعبدون﴾** (الذاريات/ ٥٦). وهذه لا تتم إلا بمعرفة الله بمعرفة ما في الكون من آيات.

وثالثاً، **خلافة الله**، المذكورة في قوله تعالى: **﴿ويستخلفكم في الأرض فينظر كيف تعملون﴾** (الأعراف/ ١٢٩) و**﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾** (البقرة/ ٣٠). وتتم هذه باقتداء الإنسان بالباري عز وجل في صفاته وأفعاله، وبمعرفة الحكمة في وجود أي شيء وكل شيء.

هذه الغايات هي غايات الإنسان بصورة عامة، وهي غايات أمة المسلمين بصورة خاصة. فكيف يتم لهذه الأمة تحقيق هذه الغايات؟ وما هي الأنظمة والمؤسسات اللازمة لذلك؟ وما هي العلوم والمعارف والفنون (في بناء الأنظمة وفي تطويرها) اللازمة لذلك؟ هذه أسئلة لا مفر منها إذا أرادت هذه الأمة السعي إلى ما وجدت من أجله.

وأخيراً، يجب أن نشير إلى أن للإسلام لغته الخاصة به. ونقل العبارات من خارجه إليه، ونقل عباراته الأساسية إلى غيره من الأنظمة يحمل مزالق منهجية فيها تضليل كبير. فالدين في الإسلام ليس الدين في غيره. والإله في الإسلام ليس الإله في غيره، والإنسان في الإسلام ليس الإنسان في غيره، ولا الأمة فيه هي الأمة في غيره، وهكذا. وكل عبارة من هذه العبارات الأساسية تفهم في إطار النظام الكلي الذي تنتمي إليه. وعبارة «الإنسان» بصورة خاصة لا مثيل لها في الأديان والأنظمة الكلية الأخرى، لأنها تشمل في الإسلام كل آدمي من بني البشر، ذكراً كان أم أنثى، أبيض أو أسود، يهودياً أو مسيحياً أو مسلماً، من هذا الشعب أو من غيره، ومن هذا العصر والمكان أو من غيره.

رابعاً: الإنسان في الأمة وفي المجتمع

١ ـ أمة المسلمين

جاء الإسلام بهوية جديدة للإنسان، وبفلسفة جديدة في الإنسان. وأحدث

من أجل استيعاب هذه الهوية أمة جديدة لم يكن لها مثيل بين الأمم من قبل، لم تقم على أسس عرقية أو دينية أو لونية أو حضارية، وإنما قامت على أساس الاعتراف بالإنسان كما هو في فطرته وفي حقيقته، والاعتراف له بالتالي بكفاءته في التوصل إلى التوحيد، وفي التوصل إلى نظام الحياة الذي يقوم على هذا التوحيد. فصارت أمة مفتوحة لكل إنسان رأى نفسه كما يراه الإسلام، واستخدم ما جعل الله فيه من قدرات عقلية وإرادة أخلاقية، وتحرر من هيمنة البشر ومن هيمنة العقائد المتوارثة، وتوجه بالحق كما يتجلى في حقيقة الإنسان وفي حقيقة العالم.

وأمة المسلمين ليست كغيرها من الأمم، قبيلة أخرى من القبائل الدينية لها خصوصيات طقوسية وعرقية وغيرها تعزلها عن البشر، ولها تراثها ومنجزاتها في مسيرة الحضارة البشرية، بل هي أمة كل إنسان تحرر من تراثه ومن عقائده بمعرفة ما في ذلك التراث من حق ومن باطل، وأدرك أن خير حياة له، وخير مصير له موجود في الفطرة البشرية التي يأتي بها إلى هذه الحياة. وأدرك أيضاً أن خير ما يمكن أن يتوجه به في تنظيم حياته موجود في حقيقة الإنسان نفسه وفي حقيقة العالم من حوله. ومن هذا الموقع يحكم على تراثه وعلى كل تراث بشري ليستخلص منه ما يتطابق مع حريته كإنسان وما يتطابق مع الحقيقة في نفسه وفي العالم. وعلم الحقيقة كله ملك لهذه الأمة، أكان من كشف أفراد فيها أو لم يكن، وتجارب الأمم في تنظيم مجتمعاتها وفي تجسيد فلسفة معينة في الإنسان كلها ملك لهذه الأمة أياً كان مصدرها. وأمة المسلمين، انتصاراً منها للإنسان كما يراه الإسلام، وانتصاراً منها للحقيقة كما يراها الإسلام، وضعت نفسها في مواجهة جهادية ودائمة مع غيرها من الأمم التي لا تعترف بالإنسان ولا تجعل الحقيقة هي ما يتوجه به الإنسان في تفسيره للوجود وفي تنظيم حياته في ضوء ذلك التفسير. وبسبب هذه النظرة إلى الإنسان كانت **﴿خير أمة أخرجت للناس﴾** (آل عمران/ ١١٠).

فما هي الحقوق الأساسية التي ينبغي أن تلازم هذا الإنسان في هذه الأمة؟ وما هي الأنظمة الاجتماعية، السياسية والتربوية وغيرها، القادرة على رعاية هذا الإنسان، وعلى حمايته من أي طغيان في هذه الأمة؟ هذه تطلب من فلسفة الإسلام في الإنسان، وليس كما طلبها المسلمون تاريخياً. فالإسلام، كما حاولنا أن نبيّن، لا يلتزم بتراث تاريخي أو سياسي معين، إلا بقدر توافق ذلك التراث وتطابقه بالأصول التي يقوم عليها نظام الدين في الإسلام، أي بنظرة الإسلام إلى الإنسان، وبنظرته إلى العالم وبنظرته إلى الألوهية.

٢ ـ الأصل في حقوق الإنسان

وأول مبدأ تقوم عليه نظرة الإسلام إلى الإنسان هو مبدأ الاعتراف بالإنسان كما هو في حقيقته، ويتضمن هذا الاعتراف ما يلي:

ـ إن كل إنسان أياً كان عرقه أو لونه أو دينه أو حضارته، وأياً كان المكان والزمان الذي يولد ويعيش فيه، يولد على فطرة هي فطرة واحدة في كل إنسان آخر.

ـ وإن هذه الفطرة موجودة كلها في الإنسان عند لحظة الولادة، وإن الإنسان يعرف على حقيقته عند هذه اللحظة، وقبل أن تتشكل فيه قواه العقلية وقيمه الأخلاقية واتجاهاته بفعل ما في البيئة التي ينشأ وينمو فيها من تراث ديني أو عقائدي أو فكري أو حضاري.

ـ وإن هذه الفطرة تشمل نفخة من روح الله تعالى، وتشمل أدوات المعرفة (السمع والأبصار والأفئدة) التي يستطيع بها أن يخدم ما فيه روحه من شوق إلى معرفة الله تعالى. وتشمل أيضاً إرادة تدعم هذه الأدوات وتدعم ما قد تنتهي إليه من معرفة ومن مواقف.

ـ وإن هذه الفطرة هي ما يرشح كل إنسان لمعرفة الله تعالى، وهي ما يدفعه إلى السعي وراء هذه الغاية.

ـ وإن معرفة الله تعالى لا تتم للإنسان إلا بمعرفة آيات الله في خلقه، أي بمعرفة الحقيقة كما هي موجودة في حقيقة الإنسان وفي حقيقة العالم وكل شيء فيه.

ـ وإن معرفة آيات الله في خلقه لا تتم للإنسان إلا إذا تحرر من نظرة الشرك ورأى العالم وما فيه مجرداً من الآلهة غير الله، ووظف ما جعل الله في فطرته من قدرات عقلية وإرادة أخلاقية في تحصيل هذه المعرفة. وإن نمو ما جعل الله في الإنسان من قدرات عقلية وإرادة أخلاقية نمواً سليماً ومطّرداً لا يتم له إلا بانشغال هذه القدرات وهذه الإرادة في تحصيل هذه المعرفة.

وهذا الاعتراف بالإنسان يعني إذاً الاعتراف له بأن ما هو موجود في فطرة الإنسان بالطاقة وعند لحظة الولادة يحمل خير مصير للإنسان في هذه الحياة. ولذلك كان أهم حق من حقوق الإنسان، وأصل حقوقه كلها الاعتراف به كإنسان، والاعتراف له بالتالي بأن ما في فطرته من طاقات هو أهم حاجاته في هذه الحياة، وهو ما ينبغي أن تصدر عنه جميع حقوقه الأخرى وتخضع له.

ومن دون هذا الاعتراف يظل الإنسان يتشكل في قدراته العقلية، وفي قيمه الأخلاقية، وفي اتجاهاته نحو نفسه ونحو الغير بفعل ما توارثته بيئته التي ينشأ وينمو فيها من عقائد ومن دين ومن حضارة. ويظل في سجن هوية الجماعة التي يولد فيها وينتمي إليها، وفي سجن ما تؤصل فيه تلك الجماعة من ولاء وانتماء، فحتى وإن اعترفت هذه الجماعة بما يسمى بحقوق الإنسان، فمصير الإنسان فيها هذا السجن إلا إذا اعترفت به كإنسان ووجهت كل ما فيها من أنظمة ومؤسسات لتحقيق غايات هذا الإنسان. والأمثلة على عدم الاعتراف بالإنسان كثيرة، وتشمل جميع الدول المتقدمة، وتشمل إسرائيل بصورة خاصة.

٣ ـ الإنسان في المجتمع وفي الأمة

الإنسان لا يوجد للجماعة من موقف الإسلام. وإنما يوجد لغايات جعلها الله كلها في فطرته. وأمة المسلمين قامت أصلاً من أجل تحقيق ما في هذه الفطرة من طاقات ومن غايات. ولذلك رفض الإسلام وكل جماعة لا تقوم على وحدة الفطرة في الإنسان، ولا تقوم على عالمية الإنسان. وتقوم أمة المسلمين بوظائفها نحو من فيها إذا هي وفّرت لكل إنسان فيها ما تقتضيه فطرته من رعاية، ووفرت له ما تقتضيه من حماية.

أمة المسلمين ليست مؤسسة ثيوقراطية، لأنها لا تمثل إرادة الإله كما تمثله المؤسسات الكهنوتية، وكما يمثله الحق الإلهي في الحكم، وأمة المسلمين ليست دولة مطلقة السيادة على من فيها بالمعنى الذي تطور في الدولة الغربية منذ فلسفة «العقد الاجتماعي» في الفكر الغربي.

وجدت هذه الأمة أصلاً بوجود إنسان جديد، بفهم جديد لنفسه، وبغايات جديدة في نفسه. وكان وجودها من أجل هذا الإنسان ومن أجل ما جعل الله فيه من أمانة ومن مسؤوليات، غاياتها من غاياته ووظائفها من وظائفه. هذه الأمة مكلفة بالجهاد في سبيل الله، وسبيل الله هو هذا الإنسان الذي عرّفه الله في كتابه. فالله ﴿**غني عن العالمين**﴾ (آل عمران/ ٩٧). وهذه الأمة تبقى في مواجهة جهادية ودائمة مع نفسها ومع غيرها انتصاراً لهذا الإنسان، في جهاد مع تاريخها ومع تراثها ومع آثار ذلك كله في هذا الإنسان، وفي جهاد مع غيرها من الأمم التي لا تعترف بهذا الإنسان. والقتال ليس سوى وسيلة واحدة من وسائل كثيرة في هذا الجهاد، والإنسان كما رآه القرآن وكما بينته السنة هو المرجع في رؤيتها لنفسها ولما في تراثها، وهو المرجع لعلاقاتها مع غيرها. وتنجح أمة المسلمين بقدر ما تنجح بأن يكون الإنسان فيها حراً من كل عبودية غير عبودية الله، ومحققاً لما جعل الله فيه من

طاقات. وتفشل هذه الأمة إذا اضطر هذا الإنسان فيها إلى «التعبد» لغير الله، وإذا اضطر إلى طلب الخير من غير الله، وإذا اضطر إلى النفاق وإلى التزلف، وخاف غير الله.

فلا يجوز لهذه الأمة أن تغفل عن سبيل الله كما تتجسد هذه السبيل في غايات هذا الإنسان، ولا يجوز لها أن توكل مسؤولياتها هذه لغيرها، إن كان ذلك خليفة أو سلطاناً أو ملكاً، أو كان نظاماً سياسياً. فهذه الأمة إن أحدثت الأنظمة السياسية وغيرها من الأنظمة الاجتماعية كضرورة لتحقيق أغراضها، فإنها لا يجوز لها أن تنقل سيادتها إلى هذه المؤسسات، وعليها أن تظل دائماً وأبداً فوق هذه الأنظمة وهذه المؤسسات تراقب وترصد، وتحاسب وتعدّل وتبدّل حسب ما تقتضيه الغايات التي وجدت من أجلها، وحسب تجاربها في السعي وراء هذه الغايات.

تنازلت أمة المسلمين عن سيادتها تدريجياً بعد خروجها من المدنية، لأنها صارت ترى الحكم وترى الحاكم والمحكوم بمنظار حضارات استبدادية عادت بالمسلمين إلى نظام «الحاكم الإله» الذي كان يحكم في تلك الحضارات لآلاف السنين، والذي ما زال يحكم أمة المسلمين إلى هذا اليوم.

ولم تنجح أمة المسلمين بإيجاد وجود سياسي محسوس لها يمثل سيادتها، ويستوعب إرادتها ويعبر عنها، لأنها لم تعرف كيف تبني لنفسها وجوداً سياسياً بعد خروجها من المدينة، واغتصبت منها سيادتها تدريجياً بعد المدينة، واستقرت تلك السيادة في من كان على رأس الحكم.

وأخيراً، كيف تستعيد أمة المسلمين سيادتها على نفسها؟ وما هي الأنظمة اللازمة لذلك؟

ثم كيف تصالح بين وجودها كأمة مفتوحة لكل إنسان، ووجود شعوب إسلامية عديدة؟ وكيف تصالح بين غاياتها كأمة للإنسان، وغايات هذه الشعوب؟ وكيف يمكن أن تصير غايات هذه الشعوب غايات هذه الأمة؟ تتوقف الإجابة عن هذه الأسئلة على قناعة هذه الشعوب بأن الإنسان الذي تريده هو الإنسان الذي وجدت من أجله هذه الأمة.

٤ ـ الخلافة

وأول سؤال يجب أن نسأله عن الخلافة هو: «خلافة ماذا؟»، و«من هو الخليفة له؟». فمن هو الخليفة لتحقيق رسالة الإسلام في نظرته إلى الإنسان؟ وفي نظرته إلى العالم؟ وفي نظرته إلى التوحيد؟

هل هذا الخليفة هو من يتولى أمور أمة المسلمين العامة؟ أم أنه الأمة بأسرها، وكل فرد فيها؟

وهل تعفى أمة المسلمين من مسؤولياتها نحو «سبيل الله» بوجود خليفة يتولى أمورها العامة؟ وهل تنتهي مسؤولياتها عند اختيار هذا الخليفة ومبايعته؟

الغايات التي حددها القرآن الكريم للناس بصورة عامة، ولأمة المسلمين بصورة خاصة، ثلاث: (١) عمارة الأرض؛ (٢) عبادة الله؛ (٣) خلافة الله في أرضه.

وأما إقامة العدل، وتطبيق الحدود والأحكام الشرعية، فهذه شروط ضرورية وأساسية لسعي الأمة وراء غاياتها هذه، أما إذا انحصرت وظائف الأمة في تطبيق الأحكام الشرعية، أهملت هذه الأمة ما وجدت من أجله أصلاً.

أمة المسلمين وحدها من بين المؤسسات الإسلامية «لا تجتمع على خطأ»، ولا على «ضلالة». وهي وحدها التي تقرر ما هو «حسن» وما هو «غير حسن» (ما استحسنته أمتي فهو حسن).

فكيف يتم التوصل إلى بلورة إرادة الأمة؟ وما هي الحقوق وما هي الحريات اللازمة لكل فرد في الأمة ليشترك في تكوين هذه الإرادة؟ وما هي القنوات والأنظمة اللازمة لذلك؟ وما هي الحمايات اللازمة لكل إنسان في هذه الأمة إذا هو اشترك في تكوين هذه الإرادة؟ ثم ما هو الاجتهاد في حياة هذه الأمة؟ فهل ينحصر كما انحصر تاريخياً في الفقه؟ وما هو نوع الاجتهاد اللازم لعمارة الأرض؟ أو لخلافة الله؟ أو الاشتراك المسلم في بلورة إرادة الأمة؟ هل هذا الاجتهاد من جنس الاجتهاد في الفقه؟ وهل يمكن أن تستغني عنه الأمة في بناء الأنظمة السياسية والتربوية و... لتحقيق غاياتها؟ ألم يكن حصر الاجتهاد في الفقه مصيبة كبرى على أمة المسلمين؟

ثم، من الذي ينشىء الأنظمة اللازمة لهذه الأمة؟ ومن الذي ينشىء الولايات العامة؟ وكيف تستمر سيادة الأمة على هذه الأنظمة وعلى هذه الولايات؟ وما هي طبيعة النظام السياسي الذي يجسد هذه السيادة ويضمن سيطرة الأمة الفعال على هذه الأنظمة وهذه الولايات؟

وأخيراً، نحن غير ملزمين بطلب الأجوبة عن هذه الأسئلة من تراثنا السياسي؟ ولا نعرف من مانع من طلبها من تجارب الأمم الأخرى في فنون تجسيد فلسفة معينة في الإنسان إلى واقع سياسي وتربوي واقتصادي وغيره. فما دامت

فلسفة الإسلام في الإنسان واضحة لنا، وما دامت الغايات من وجود الأمة واضحة لنا، يصير بناء هذه الأنظمة وتطويرها فناً من الفنون التي صارت للبشرية فيه تراث طويل وغني.

الفصل السادس

الإسلاميون وحقوق الإنسان: إشكالية الخصوصية والعالمية(*)

رضوان زيادة(**)

يزداد الحديث اليوم عن حقوق الإنسان حتى كاد الدفاع عن الحقوق الإنسانية والحريات الأساسية يصبح شعيرة من الشعائر، كما عبر كريستيان توموشات. وأصبحت الأحزاب والمؤسسات، بل الدساتير الوطنية أيضاً تعمل على إبراز هذه الحقوق وتأكيدها. فلقد «صار مبدأ احترام حقوق الإنسان أحد المعايير المهمة في تحديد العلاقات والمعاملات الدولية، وكذلك في قياس التطور السياسي لأي مجتمع، وقد يُتخذ مثل مقياس النمو أو تلبية الحاجات الأساسية التي تستخدم في تحديد مستوى تطور الدول اقتصادياً ومادياً. فالمفهوم يكتسب عالمية جديدة ذات فعالية أكبر بعد أن كان مجرد شعار تتضمنه مواثيق الأمم المتحدة عقب الحرب العالمية الثانية»[1].

ويعبر بطرس غالي، الأمين العام السابق للأمم المتحدة، عن ذلك بقوله: «إن الصراع من أجل حقوق الإنسان يظل في مقدم اهتمام الأسرة الدولية، وإن الأمم المتحدة تواصل تحريك قواها وجهودها حتى يأتي اليوم الذي تصبح فيه مسألة حقوق

(*) بحث نشر ضمن ملف «حول الديمقراطية وحقوق الإنسان» في: **المستقبل العربي**، السنة ٢١، العدد ٢٣٦ (تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٨)، ص ١٠٨ ـ ١٢٤.

(**) كاتب وباحث عربي ـ سوريا.

(١) حيدر ابراهيم علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦)، ص ١٣.

الإنسان اللغة المشتركة للإنسانية جمعاء»[٢].

«ولعل المرد في ذلك إلى حقيقة أن الفرد أو الإنسان، الذي قررت من أجله هذه الحقوق، هو الأصل في كل تطور وتقدم يراد إنجازه، وهذا ما يعني بعبارة أخرى أن توفير الضمانات اللازمة التي تكفل التمتع بقدر مناسب من الحقوق والحريات يعتبر ولا شك أحد المداخل المهمة لتحقيق الغايات المرجوة من أي مشروع أو خطة للتنمية المجتمعية، كذلك فإنه بإمكاننا فهم الاهتمام المتزايد بمسائل حقوق الإنسان في ضوء تنامي الأفكار والقيم الداعية إلى احترام الديمقراطية»[٣].

من هنا كان الحديث عن حقوق الإنسان، أما الحديث عن الشق الآخر، وهو الإسلاميون، فإنهم يشكلون اليوم بلا شك رقماً سياسياً لا يمكن تجاوزه ويظهرون مقدرة كبيرة على التعبئة والحشد الجماهيري وتحريك المتخيل الجمعي. لذلك رأينا أن نعمد إلى تحليل وتفكيك خطابهم ومقولاتهم لنرى مدى الاهتمام الذي أبدوه بمسألة جوهرية مركزية في هذا العصر ألا وهي حقوق الإنسان.

وتستخدم هذه الدراسة مصطلح الإسلاميين لأنها سترصد مواقف الحركات الإسلامية (أو كما اصطلح على تسميتها بالأصولية الإسلامية أو الإسلام السياسي)[٤] والمثقفين المسلمين المستقلين غير المنخرطين في حركات ذات اتجاه سياسي، لذلك جرى استخدام مصطلح الإسلاميين كمصطلح جامع.

ورغم ذلك فإن الدراسة لن يقتصر بحثها في آراء الإسلاميين ورصد مواقفهم تجاه حقوق الإنسان، بل ستأخذ أفقاً أرحب وأوسع بأن تبحث في موقف الإسلام - كدين وبشكل عام - من حقوق الإنسان، وذلك لأنه يشكل الوجه الحضاري والثقافي للأمة العربية، فعندما نبحث مسألة خصوصية حقوق الإنسان في الثقافة والتراث العربيين، فإننا نبحثها بلا شك داخل هذا الدين بشكل خاص.

---

(٢) United Nations [UN], *The United Nations and Human Rights, 1945-1995* (New York: UN, 1995),

وهو الكتاب السابع الذي تصدره الأمم المتحدة حول حقوق الإنسان، وهو عبارة عن مجموعة وثائق للأعوام ١٩٤٥ - ١٩٩٥؛ انظر العرض الذي قدمه مازن محمد في: **الحياة**، ٢٥/١١/١٩٩٥.

(٣) انظر مراجعة أحمد الرشيدي لكتاب: أمير موسى، «حقوق الإنسان: مدخل إلى وعي حقوقي،» **المستقبل العربي**، السنة ١٩، العدد ٢١٣ (تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٦)، ص ١٣١.

(٤) لضبط هذه المصطلحات، انظر: فواز جرجس، «الأمريكيون والإسلام السياسي: تأثير العوامل الداخلية في صنع السياسة الخارجية الأمريكية،» **المستقبل العربي**، السنة ١٩، العدد ٢١٧ (آذار/مارس ١٩٩٧)، ص ٥، وفريدمان بوتنر، «الباعث الأصولي... ومشروع الحداثة،» **المستقبل العربي**، السنة ١٩، العدد ٢١٨ (نيسان/ابريل ١٩٩٧)، ص ٢٧ - ٤٧.

بالإضافة إلى ذلك ستعنى الدراسة برصد واقع حقوق الإنسان في العالمين العربي والغربي بغية إعطاء صورة واضحة للكيفية التي تمارس بها هذه الحقوق.

بالتالي فالنقاط الرئيسة في الدراسة هي التالية:

أولاً: تطور مفهوم حقوق الإنسان.

ثانياً: مواقف الإسلاميين من حقوق الإنسان.

ثالثاً: حقوق الإنسان بين الخصوصية والعالمية.

رابعاً: واقع حقوق الإنسان في الوطن العربي والعالم الغربي.

خامساً: من أجل تنمية الوعي بحقوق الإنسان في الوطن العربي.

أولاً: تطور مفهوم حقوق الإنسان

غالباً ما يرجع الباحثون أول تمجيد للحقوق الإنسانية في الوثائق الدستورية القومية والعالمية إلى نهاية القرن الثامن عشر. وكان أول عمل قانوني من هذا النوع اكتسب شهرة عالمية مسوغة هو «وثيقة فرجينيا للحقوق» سنة ١٧٧٦، وهي إعلان الحقوق التي قاوم بها المستوطنون الأمريكيون مطالبة التاج البريطاني بالسلطة[٥]، وهو أول دستور مكتوب يؤسس قائمة ببعض الحقوق الإنسانية الليبرالية بوصفها حقاً دستورياً، وقد أنشأ كذلك مبدأ فصل السلطات الثلاثي السبل بوصفه حقاً أساسياً[٦]، وقد كتبه توماس جيفرسون (١٧٤٣ ـ ١٨٢٦)[٧].

ولقد نصت الوثيقة على حقوق الإنسان الطبيعية، مثل حقه في الحرية وحقه في الأمن، وعلى سيادة الشعب كمصدر للسلطات في المجتمع، وعلى سيادة القانون كمظهر لإرادة الأمة، وعلى المساواة بين جميع المواطنين أمام الشرائع والقوانين[٨].

ولقد بدأت الثورة الفرنسية «إعلان الحقوق الإنسانية» سنة ١٧٨٩، وكان امانويل جوزيف سييس (١٧٤٨ ـ ١٨٣٦) قد وضع وثيقة حقوق الإنسان تلك التي أقرتها الجمعية التأسيسية وأصدرتها كإعلان تاريخي ووثيقة سياسية واجتماعية ثورية

(٥) كريستيان توموشات، «حقوق الإنسان من منظور قانوني،» في: **الإسلام وعالمية حقوق الإنسان**، ترجمة واختيار محمود منقذ الهاشمي (حلب: مركز الإنماء الحضاري، ١٩٩٥)، ص ١٠.

(٦) مارتن كريله، «الحقوق الإنسانية في ميثاقي القانون الدولي للأمم المتحدة،» في: المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٧) محمد عمارة، **الإسلام وحقوق الإنسان: ضرورات... لا حقوق**، سلسلة عالم المعرفة؛ ٨٩ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٥)، ص ١٣.

(٨) للمزيد من التفاصيل، انظر: زكي نجيب محمود، **حياة الفكر في العالم الجديد** (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٠)، ومحمود سلام زناتي، **حقوق الإنسان: مدخل تاريخي** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٩٢).

في ٢٦ آب/ أغسطس ١٧٨٩ بالاعتماد على نظريات جان جاك روسو (١٧١٢ - ١٧٧٨)[٩]، وأنشأت دستور ١٧٩١ الذي جسد هذا الإعلان[١٠]، ومنذ ذلك التاريخ جرى تدويلها فدخلت مضامينها في ميثاق عصبة الأمم المتحدة سنة ١٩٢٠، ثم في ميثاق الأمم المتحدة سنة ١٩٤٥، ثم أفردت دولياً بوثيقة خاصة هي «الإعلان العالمي لميثاق حقوق الإنسان» الذي أقرته الأمم المتحدة في ١٠ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٤٨[١١]، والذي يؤكد على أنها «المثل الأعلى المشترك الذي ينبغي أن تستهدفه كافة الشعوب والأمم حتى يسعى كل فرد وهيئة في المجتمع واضعين على الدوام هذا الإعلان نصب أعينهم إلى توطيد احترام هذه الحقوق والحريات عن طريق التعليم والتربية واتخاذ إجراءات مطردة، قومية وعالمية، لضمان الاعتراف بها ومراعاتها بصورة عالمية فعالة، بين الدول والأعضاء ذاتها وشعوب البقاع الخاضعة لسلطانها»[١٢].

ولا بد من الإشارة إلى الدور الكبير الذي قام به رئيس الجمعية العامة للأمم المتحدة آنذاك الفرنسي رينيه كاسان في الإعداد لهذا الإعلان الذي نال عام ١٩٤٨ جائزة للسلام[١٣].

ومنذ ذلك الحين صارت الحقوق الإنسانية «القانون الدولي الإلزامي»، ولا سيما في الميثاقين المتعلقين بالحقوق الإنسانية اللذين جرى الاتفاق عليهما بالإجماع في الأمم المتحدة سنة ١٩٦٦، وأصبحا نافذي المفعول سنة ١٩٧٦. والميثاقان مترابطان قانونياً ولكن الدول الأخرى يجب أن تترك نفسها تحاكم وفقاً للمعايير التي يشتملان عليها[١٤].

نقد الميثاق العالمي لحقوق الإنسان

حين صدر الميثاق العالمي لحقوق الإنسان عن الأمم المتحدة في ١٠ كانون

(٩) عمارة، المصدر نفسه، ص ١٣.

(١٠) كريله، «الحقوق الإنسانية في ميثاقي القانون الدولي للأمم المتحدة،» ص ٢٣.

(١١) عمارة، المصدر نفسه، ص ١٤. وللمزيد من التفاصيل انظر: **حقوق الإنسان: مجموعة وثائق أوروبية**، ترجمة محمد أمين الميداني ونزيه كسبي (عمان: دار البشير، ١٩٩٢)، ومحمود أمين الميداني، **النظام الأوروبي لحماية حقوق الإنسان** (عمان: دار البشير، ١٩٨٩).

(١٢) من مقدمة: «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان،» في: **النظام القانوني الدولي في مفترق الطرق**، سلسلة الدراسات القانونية (مالطة: مركز دراسات العالم الإسلامي، ١٩٩٢)، ص ٢٦٤.

(١٣) جان مورانج، **الحريات العامة**، ترجمة وجيه البعيني (بيروت؛ باريس: منشورات عويدات، ١٩٨٩)، ص ٣٨.

(١٤) كريله، «الحقوق الإنسانية في ميثاقي القانون الدولي للأمم المتحدة،» ص ١٧.

الأول/ديسمبر ١٩٤٨ لم يقر بالإجماع، بل نال ٤٨ صوتاً فقط مع امتناع ٨ أصوات (٦ أصوات من بلدان الشرق، افريقيا الجنوبية والعربية السعودية التي اعترضت على ثلاثة أمور واردة في الإعلان هي: زواج المسلمة من غير المسلم، وحق المسلم في تغيير دينه، وحق العمال في المملكة على إنشاء نقابات مهنية)[١٥].

ثم توالت بعد ذلك النقود على ذلك الميثاق من كافة التيارات الفكرية مما سنخصه بالمناقشة في حينه.

في هذه الفقرة سنخصص النقد للميثاق، ولكن من رؤية غربية، فقد اعتبر جان مورانج هذه الشرعة «تظهر بشكل خاص وكأنها تسوية بين النظم التقليدية الغربية والمفهوم الماركسي، لذلك، لم تأت على ذكر حق الإضراب وحرية التجارة والصناعة، كما أن شمولية بعض التعابير تشكل مدعاة رضى وارتياح للمعسكرين الماركسي والغربي، نذكر على سبيل المثال [والكلام لجان مورانج] البند ١٧ الذي يؤكد أن أي إنسان مستقلاً أكان أم منتمياً إلى جماعة له الحق بالامتلاك، لذلك فشرعة ١٩٤٨ كانت تنحو إلى إقامة نوع من التسوية بين فلسفتين سياسيتين، فقد جاء في نهاية المقدمة أن الحقوق المذكورة هي «مثال يطمح» الإنسان إليه بفضل التربية والتعليم، وضمن إمكانيات متدرجة وفعلية، وكان المرجع في ذلك هو المذهب الماركسي، أما حين تبدأ المقدمة نفسها بالجملة التالية: «ومع اعتبار أن الاعتراف بالكرامة الملازمة لكافة أفراد العائلة وحقوقهم المتساوية والثابتة، يشكل الحرية والعدالة والمساواة في العالم»، فلم يكن ذلك إلا تلميحاً واضحاً إلى التقاليد الغربية والفرنسية حول حقوق الإنسان»[١٦].

ويعبر الكاتب أدلمان برنارد قائلاً: «عندما نتحدث عن كونية حقوق الإنسان، فإننا ندعي صبغة كونية إلى كونيتنا، فمن هذا المنطلق يكون الحديث عن الكونية وجهاً من وجوه الخطاب الاستعماري المهيمن»[١٧].

في حين يذكر عالم القانون والأستاذ في جامعة بون كريستيان توموشات والمختص بالقانون الدولي والذي شغل منصب عضو لجنة حقوق الإنسان وفقاً

---

(١٥) رضوان السيد، «حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر بين الخصوصية والعالمية،» **التوحيد**، السنة ١٥، العدد ٨٤ (تشرين الأول/اكتوبر ١٩٩٦)، ص ٤٤.

(١٦) مورانج، **الحريات العامة**، ص ٣٩.

(١٧) نقلاً عن: رافع بن عاشور، «حقوق الإنسان بين الكونية والخصوصيات،» **التوحيد**، السنة ١٥، العدد ٨٤ (تشرين الأول/اكتوبر ١٩٩٦)، ص ٦٩.

للميثاق الدولي للقانون المدني والسياسي بين عامي ١٩٧٧ و١٩٧٨ عدة نقاط منها:

● ان حق تقرير المصير يبرز جلياً في ميثاقي ١٩٦٦، وغيابه عن إعلان ١٩٤٨ واضح وليس من الصعب العثور على أسباب هذا التباين، ففي عام ١٩٤٨ كان تقرير المصير يعد على الأكثر مبدأً سياسياً، ولم يلق دفعاً إلى الأمام إلا في عام ١٩٦٦ بفضل قرار الجمعية العمومية رقم ١٥١٤.

● لا يتحدث الإعلان عن الأقليات أو الأشخاص الذين ينتمون إلى الأقليات، بل إن أحد الدساتير الجديدة وهو الدستور التركي يذهب إلى حد التحدث عن «اللغات الممنوعة» في البنود ٢٦ و٢٨ و٤٢، ومن ثم ليس من شأن أية قائمة بالحقوق الإنسانية أن تظهر كاملة من دون ضمان الحقوق الثقافية واللغوية لأعضاء الأقليات.

● اكتفى الإعلان بالحقوق من دون معالجات، ومن المعلوم أن ذلك لا يحافظ على ما تعد به الحقوق، بل إنها تميل إلى الانحلال في البلاغة السياسية الخالصة، وإنه لصحيح أيضاً أن الدكتاتوريات قد أفلحت على الدوام في فرض خشيتها على أنظمتها القضائية.

● كان ينبغي أن يضاف إلى الإعلان واجب احترام البيئة مخافة أن يحكم على الجنس البشري بالانقراض، إذ يمكن النظر إلى حماية البيئة بلغة الحقوق الإنسانية للأجيال المقبلة[١٨]. ولعل ذلك يذكرنا بتصريح رئيس جزر المالديف في مؤتمر الأرض الخامس الذي عقد في دنفر في الولايات المتحدة الأمريكية حين قال: «أخشى ألا تكون بلادي موجودة حتى المؤتمر القادم»، وذلك أن اتساع ثقب الأوزون بسبب التلوث البيئي يؤدي إلى ارتفاع منسوب المياه على سطح الكرة الأرضية.

مما تقدم نرى بوضوح أن نص الميثاق إنما يعبر عن نزعة مركزية غربية واضحة تمت بالتراضي بين المعسكرين القائمين آنذاك، ولعل ذلك ما حدا العديد من الحضارات والثقافات على إبراز استيائها من صيغة هذا الميثاق، ورغم ذلك «فتبقى الشرعة العالمية لحقوق الإنسان ذات قيمة سيكولوجية، فهي تشكل تأييداً لـ «الهدف المنشود»، وتستخدم كمرجع، وتسمح بفضح انتهاكات حقوق الإنسان المرتكبة في

(١٨) كريستيان تومونشات، «نقد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان،» في: **الإسلام وعالمية حقوق الإنسان**، ص ٣٣.

العديد من البلدان كالتعذيب والعنف والحرمان من حق الحصول على الجنسية. . .»[19].

ثانياً: مواقف الإسلاميين من حقوق الإنسان

اعتبر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان معبراً عن ثوابت الثقافة الأوروبية وخصوصيتها، وهي ثوابت تختلف كثيراً أو قليلاً عن ثوابت وخصوصيات الثقافات الأخرى. هنا بدأ الطعن في «عالمية» حقوق الإنسان كما تبشر بها تلك الصيغ، وتمثل جانب رد الفعل هذا في المبادرات التي عملت على صياغة لوائح لحقوق الإنسان في الإسلام أو من وجهة النظر الإسلامية مثل:

- إعلان حقوق الإنسان وواجباته في الإسلام الصادر عن رابطة العالم الإسلامي عام ١٩٧٩.

- البيان الإسلامي العالمي الصادر عن المجلس الإسلامي الأوروبي في لندن عام ١٩٨٠.

- البيان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام الصادر عن المجلس نفسه عام ١٩٨١.

- مشروع وثيقة حقوق الإنسان في الإسلام الذي قدم إلى مؤتمر القمة لمنظمة المؤتمر الإسلامي في الطائف في كانون الثاني/ يناير ١٩٨٩.

- مشروع حقوق الإنسان في الإسلام الذي قدم إلى المؤتمر الخامس لحقوق الإنسان في طهران في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٩[20]، هذا إلى جانب مبادرات أخرى مماثلة[21].

---

(١٩) مورانج، **الحريات العامة**، ص ٤٠.

(٢٠) محمد عابد الجابري، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٦. قضايا الفكر العربي؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، ص ١٨٨.

(٢١) قامت آن إليزابيت ماير بدراسة عدد من هذه الإعلانات والبيانات في كتاب لها صدر عام ١٩٩١. انظر: Ann Elizabeth Mayer, *Islam and Human Rights: Tradition and Politics* (Boulder, CO: Westview Press; London: Pinter Publishers, 1991),

مع إجراء مقارنات بين تلك البيانات من جهة، وميثاق الأمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواثيق والمعاهدات الصادرة في ما بعد حتى مطلع الثمانينيات من جهة أخرى. نقلاً عن: السيد، «حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر بين الخصوصية والعالمية،» ص ٣٨.

ولكن المثقفين المسلمين كانت لهم ردود فعل تجاوزت كثيراً مواقف الدول والأنظمة والهيئات، وتنوعت تلك الردود بين رافض للميثاق مبدئياً إلى متحفظ على بعض بنوده، إلى ناقد لازدواجية المعايير في التطبيق[٢٢].

أما بالنسبة إلى الحركات الإسلامية، فمع ازدياد الاهتمام في الآونة الأخيرة بموضوع حقوق الإنسان على الصعيدين الدولي والمحلي، وجدت هذه الحركات نفسها في مجالات ونقاشات ومعارك فكرية وسياسية بغية تحديد رؤيتها ثم موقفها من مسألة حقوق الإنسان، وهنا تندرج أيضاً موضوعات الموقف من المرأة والأقليات والردة[٢٣]. لذلك لم ترفض هذه الحركات مفهوم حقوق الإنسان، ولكنها أكدت على نسبيته وضرورة أن يختلف مداه بحسب كل ثقافة على حدة، وأنه لا يوجد معنى إنساني عام للمفهوم[٢٤].

وسنعرض الآن بشيء من التفصيل لمواقف المثقفين الإسلاميين المستقلين والحركات الإسلامية من موضوع حقوق الإنسان بشكل عام، على أن نعرض لمواقفهم تجاه نص الميثاق العالمي لحقوق الإنسان أثناء بحثنا مسألة الخصوصية والعالمية.

ولن نعرض لمواقف الإسلاميين من حيثيات وتقسيمات الحقوق والعرض التفصيلي لذلك، فذاك مما يطول، ولكن سنتعرض إلى الموقف الإجمالي والعام من حقوق الإنسان.

يعتبر محمد الغزالي «أن حقوق الإنسان في الإسلام ليست منحة من ملك أو حاكم، أو قراراً صادراً عن سلطة محلية أو منظمة دولية، وإنما هي حقوق ملزمة بحكم مصدرها الإلهي، لا تقبل الحذف ولا النسخ ولا التعطيل ولا يسمح بالاعتداء عليها ولا يجوز التنازل عنها»[٢٥].

أما علي عبد الواحد وافي فيؤكد «أن الإسلام هو أول من قرر المبادئ الخاصة بحقوق الإنسان في أكمل صورة وأوسع نطاق، وأن الأمم الإسلامية في عهد الرسول عليه السلام والخلفاء الراشدين من بعده كانت أسبق الأمم في السير عليها،

---

(٢٢) السيد، المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٢٣) علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**، ص ١٧٩.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٧٩.

(٢٥) محمد الغزالي، **حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة**، ط ٣ (القاهرة: دار الكتب الإسلامية، ١٩٨٤)، ص ٢٣١.

وأن الديمقراطيات الحديثة لا تزال متخلفة في هذا السبيل تخلفاً كبيراً عن النظام الإسلامي»[٢٦].

ويعتبر محمد عمارة حقوق الإنسان في الإسلام ضرورات لا حقوقاً، فيقول: «إننا نجد الإسلام قد بلغ في الإيمان بالإنسان وتقديس حقوقه حداً تجاوز به مرتبة «حقوق» عندما اعتبرها ضرورات ومن ثم أدخلها في إطار الواجبات»[٢٧].

ويرى راشد الغنوشي «أن حقوق الإنسان في الإسلام تنطلق من مبدأ اعتقادي أساسي أن الإنسان يحمل في ذاته تكريماً إلهياً، وأنه مستخلف عن الله عما في الكون، الأمر الذي يخوله حقوقاً لا سلطان لأحد عليها»[٢٨].

أما يوسف القرضاوي أحد المفكرين الإسلاميين البارزين فيرى «أن الإسلام عُني بحقوق الإنسان قبل أربعة عشر قرناً من الزمان، كل إنسان من أي جنس كان، ومن أي دين كان، ومن أي إقليم كان، وذلك بناءً على فلسفته في تكريم الإنسان من حيث هو إنسان»[٢٩].

ومع تزايد الاهتمام العالمي بحقوق الإنسان كتب أحمد كمال أبو المجد «إعلان مبادئ» سماه «رؤية إسلامية معاصرة» ليجعل منها وثيقة تعلن تشكيل تيار إسلامي جديد متفق على عدد من الأسس منها «مبدأ احترام حقوق الأفراد وحرياتهم إلا حيث تجوز ممارسة تلك الحقوق على مصالح الكافة أو تعرضها للخطر»[٣٠]. ويرى أن «من المؤسف له أن قضية الشورى وحقوق الإنسان لا تحتل في أكثر نماذج الفكر الإسلامي المنتشر بين الشباب الغاضب مكانها الصحيح»[٣١].

أما المفكر السوداني محمد أبو القاسم حاج حمد، فيرى أن «حقوق الإنسان في

(٢٦) علي عبد الواحد وافي، **حقوق الإنسان في الإسلام**، ط ٥ (القاهرة: دار نهضة مصر، ١٩٧٩)، ص ٣.

(٢٧) عمارة، **الإسلام وحقوق الإنسان: ضرورات... لا حقوق**، ص ١٤ ـ ١٥.

(٢٨) راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣)، ص ٣٢٠.

(٢٩) يوسف القرضاوي، «حقوق الأقليات غير المسلمة،» **التوحيد**، السنة ١٥، العدد ٨٤ (تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٩٦)، ص ١٣. والجدير بالذكر أن مجلة **التوحيد** هي مجلة إسلامية تصدر عن الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وقد خصصت العددين ٨٤ و٨٥ لملف «الإسلام وحقوق الإنسان» وشارك فيه عدد من الباحثين والمفكرين الإسلاميين.

(٣٠) أحمد كمال أبو المجد، **رؤية إسلامية معاصرة: إعلان مبادئ**، ط ٢ (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٢)، ص ٤٩.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٤٩.

الإسلام تتمحور كلها حول النظام العائلي وحول صيانته بالتشريع، وحين تقوم العائلة في إطار الإسلام فإنها تحصن نفسها من الداخل، فحقوق الإنسان في القرآن تحصين ضد الذات بتحجيم نوازعها عبر العديد من القيم العقلية والأخلاقية، بحيث يصبح الإنسان نافعاً لنفسه ولغيره بذات الوقت»(٣٢).

وبشكل عام يتفق الإسلاميون على أن العقيدة هي أساس حقوق الإنسان، وأن حقوق الإنسان تقع ضمن الاستخلاف الإلهي للإنسان(٣٣). وكما يعبر أحدهم، «إن الإنسان في الإسلام مستخلف عن الله وضمن عهد الاستخلاف تنزل جملة حقوقه وواجباته ويتم التوفيق والتلازم بين الحقوق الفردية والمصلحة العامة، إذ قد تضمن كل حق للفرد حقاً لله، أي حقاً للجماعة، مع أولوية كلما حدث التصادم»(٣٤). و«تدخل ضمن تلك الحقوق الضروريات الشرعية الخمس: حفظ الدين والعقل والنفس والنسل والمال. وتوسع العلماء المسلمون فجعلوا حقوق الإنسان تشمل التوسعة في الحياة، وتوسعوا فيما يضمن لحياته أن تكون آمنة مطمئنة سعيدة لحق التعليم وحق المساواة وحق التنقل والتصرف وغيرها»(٣٥).

أما الحركات الإسلامية فمواقفها لا تختلف كثيراً عن ذلك، فقد أكدت حركة الإخوان المسلمين في مصر في بيانها الصادر في ٢٠ نيسان/ابريل ١٩٩٥ «أن العدوان على الحقوق والحريات تحت أي شعار ولو كان شعار الإسلام نفسه يمتهن إنسانية الإنسان ويرده إلى مقام دون المقام الذي وضعه فيه الله ويحول دون طاقاته ومواهبه وبين النضج والازدهار»(٣٦).

---

(٣٢) محمد أبو القاسم حاج حمد، **السعودية قدر المواجهة المصيرية وخصائص التكوين** ([د. م.: د. ن.]، ١٩٩٦)، ص ٢١٨ ـ ٢١٩. لمزيد من الاطلاع على مواقف المثقفين الإسلاميين من حقوق الإنسان، انظر: عبد اللطيف الحاتمي، **حقوق الإنسان في الإسلام** (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٠)؛ أحمد جمال عبد العال، **حقوق الإنسان في الإسلام** (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ١٩٩١)؛ محمود صبح، **حقوق الإنسان في الإسلام** (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٩٢)؛ عبد السلام الترمانيني، **حقوق الإنسان في نظر الشريعة الإسلامية**، ط ٢ (بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٧٦)؛ عبد الكريم زيدان، **حقوق الأفراد في الإسلام**، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٨)؛ حسن أحمد عابدين، **حقوق الإنسان وواجباته في القرآن** (مكة: رابطة العالم الإسلامي، ١٩٨٤)، ومحمد عبد الملك المتوكل، «الإسلام وحقوق الإنسان،» **المستقبل العربي**، السنة ١٩، العدد ٢١٦ (شباط/فبراير ١٩٩٧)، ص ٤ ـ ٣١.

(٣٣) علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**، ص ١٨٠.

(٣٤) الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، ص ٤٢ ـ ٤٣.

(٣٥) عبد العزيز الخياط، **حقوق الإنسان والتمييز العنصري في الإسلام** (القاهرة: دار السلام، ١٩٨٩)، ص ١٥.

(٣٦) علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**، ص ٣٥١، فقد قام بنشر البيان في قسم الملاحق.

أما جبهة الإنقاذ الجزائرية فقد ذكرت في نص الوثيقة التي قدمها عباس مدني زعيم الجبهة وقادة الإنقاذ إلى السلطة يوم ١٩ حزيران/ يونيو ١٩٩٥ جملة من المبادئ كان من بينها احترام حقوق الإنسان والحريات الفردية والجماعية[٣٧].

أما حزب النهضة التونسي فيذكر بيانه التأسيسي أن من بين أهدافه في المجال السياسي «تحقيق الحرية باعتبارها قيمة محورية تجسد معنى تكريم الله للخلق، وذلك بدعم الحريات العامة والفردية وحقوق الإنسان وتأكيد مبدأ استقلال القضاء وحياد الإدارة»[٣٨]، بل ويذكر أحد الإسلاميين الذين ساهموا في حركة النهضة بشيء من الفخر: «ربما على عكس ما كان يشتهي البعض لم يدخل الإسلام السياسي الساحة مطالباً بتطبيق الشريعة الإسلامية وتنفيذ الحدود وتعديل قانون الأحوال الشخصية حتى تنهال عليه سهام الدعاية العلمانية التقليدية الممجوجة، وإنما حدد قادة الحركة الإسلامية معركتهم الأساسية منذ البداية على أنها معركة الحرية»[٣٩].

ويرى أحد المهتمين بالحركات الإسلامية «ان هذه الحركات بدأت مؤخراً بالاهتمام بموضوع حقوق الإنسان لأسباب عملية وفكرية تأصيلية، فقد رأت إمكانية الاستفادة من المطالبة العالمية باحترام حقوق الإنسان وتنامي الحملات والمنظمات المهتمة بعدم انتهاك هذه الحقوق، مما يعني عملياً دعم الحركات الإسلامية ومساندتها حين تتعرض للاضطهاد والقمع في بلدانها»[٤٠]. لذلك فقد «أصبحت معنية بمسألة حقوق الإنسان لأسباب عملية نفعية»[٤١].

---

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٨٠ ـ ٢٨١.

(٣٨) الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، ص ٣٣٩، فقد أورد البيان التأسيسي لحزب النهضة التونسي في قسم الملاحق.

(٣٩) محمد الهاشمي الحامدي، **أشواق الحرية: قصة الحركة الإسلامية في تونس** (الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع، ١٩٨٩)، ص ٨٠، نقلاً عن: علي، المصدر نفسه، ص ٢٣٤.

(٤٠) علي، المصدر نفسه، ص ٢٥١.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٢٥١. يذكر محمد خليفة أن منظمة إسلامية للدفاع عن حقوق الإنسان (الإسلامي) أنشئت حديثاً في الأردن، وهي رقم جديد في سلسلة منظمات مشابهة نشأت خلال الأعوام الأخيرة في بلدان عربية وأوروبية، وتبين من طبيعة نشاطها أن أحزاباً وحركات سياسية ذات اتجاه إسلامي تقف خلفها جميعاً مكرسة بذلك انحرافاً خطيراً عن مبادئ حقوق الإنسان وعن مبادئ الإسلام في آن واحد، ذلك أن حقوق الإنسان بطبيعتها تأبى الطائفية أو العنصرية، وهي حقوق مجردة من أي صفة أو هوية، فلا ينبغي التفريق بين إنسان مسلم وآخر مسيحي في إطار الحقوق الإنسانية. انظر: محمد خليفة، «استثمار «إسلامي» جديد في مضمار حقوق الإنسان،» **الحياة**، ١٦/٦/١٩٩٧.

ثالثاً: حقوق الإنسان بين الخصوصية والعالمية

سنرصد هنا مواقف الإسلاميين تجاه نص الميثاق العالمي لحقوق الإنسان وحقوق الإنسان «الغربي» كما يصفونها، ثم نحاول عرض موقف نراه موضوعياً بالنسبة إلى إشكالية[٤٢] الخصوصية والعالمية.

يرى محمد الغزالي أن «الإسلام منذ أربعة عشر قرناً شرّع حقوق الإنسان في شمول وعمق، وأحاطها بضمانات كافية»[٤٣]، و«أن الإعلان العالمي صدر دون أي تمييز بشأن الوضع السياسي للدول أو الأقاليم»[٤٤]. ويرى محمد عمارة «أن الإعلان ليس فيه قليل أو كثير عن الفكر أو الشرائع التي عرفتها حضارات قديمة وكثيرة غير أوروبية عن حقوق الإنسان»[٤٥].

ويفاخر أبو بكر أحمد باقادر بأنه إن كانت الحضارة الغربية لم تتوجه إلى حقوق الإنسان إلا بعد الحرب العالمية الثانية، فإن الشريعة الإسلامية ومنذ أربعة عشر قرناً جاءت بما يكفل حرية وكرامة الإنسان[٤٦].

أما راشد الغنوشي فيعتقد أن الاختلاف الأساسي ليس في المضامين وإنما في الأسس الفلسفية والدوافع والغايات وبعض الجزئيات، حيث يستند الإعلان المنعوت بالعالمية إلى أسس فلسفية غامضة مثل القانون الطبيعي ـ وهو مفهوم غير محدد ـ الأمر الذي يحرم تلك الحقوق العمق والغائية والبواعث القوية للالتزام بها، حتى ان البحث الفلسفي في الحرية كثيراً ما انتهى إلى إنكارها[٤٧].

ويقف آخرون موقفاً متطرفاً من الإعلان، إذ لا يفرقون بين حقوق الإنسان كما هي مطبقة لدى الغرب والسياسة الغربية التي تمارس على دول الجنوب، فيعبر

(٤٢) نستعمل هنا مفهوم الإشكالية بالإطار الذي حدده لها محمد عابد الجابري بأنها «منظومة من العلاقات التي تنسجها داخل فكر معين، مشاكل عديدة مترابطة لا تتوافر إمكانية حلها منفردة ولا تقبل الحل ـ من الناحية النظرية ـ إلا في إطار حل يشملها جميعاً، وبعبارة أخرى، إن الإشكالية هي النظرية التي لم تتوفر إمكانية صياغتها، فهي توتر ونزوع نحو النظرية، أي نحو الاستقرار الفكري». محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ط ٢ مزيدة ومنقحة (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٢)، ص ٢٧.

(٤٣) الغزالي، **حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة**، ص ٢٣٣.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٣٣.

(٤٥) عمارة، **الإسلام وحقوق الإنسان: ضرورات... لا حقوق**، ص ١٤.

(٤٦) أبو بكر أحمد باقادر، «حقوق الإنسان في الإسلام،» **التوحيد**، السنة ١٥، العدد ٨٥ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٦)، ص ٨٢ ـ ٨٣.

(٤٧) الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، ص ٣٢٠.

الإسلامي الإيراني مصطفى المحقق الداماد عن ذلك بقوله: «إن الحضارة الغربية في حقيقتها قائمة على أساس العنصرية، وهذا مما لا يتفق مع التوجه العالمي لحقوق الإنسان، فمفهوم حقوق الإنسان لدى الغرب يتخذ طابعاً فردياً، في حين أن الإنسان في الرؤية الإسلامية يعد كائناً اجتماعياً وعلى صلة وثيقة بمجتمعه»[٤٨].

أما محمد حسن ضيائي فيرى «أن حقوق الإنسان على المستوى الدولي تعاني نقصاً وغموضاً في الأسس والمفاهيم والمنظمات، وأن الدفاع عنها يتم لأغراض سياسية، وأنها لا تلتفت إلى عوامل الانسجام في المجتمع البشري»[٤٩].

أما المفكر السوداني محمد أبو القاسم حاج حمد فينطلق من أن ميثاق حقوق الإنسان حين يمنع التمييز بين البشر بسبب اللون أو الجنس أو اللغة، فإنه يبدأ من السلب الذي هو المنع في حين أن القرآن بدأ بالإيجاب: ﴿**يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم**﴾[٥٠]. فهنا تأكيد على وحدة الانتماء الإنساني ﴿**خلقناكم من ذكر وأنثى**﴾، ثم يرد الله التباينات إلى عوامل التكوين والتشيؤ وفق قوانين الظاهرات وليس لذاتية العنصر أو الجنس[٥١].

ونلاحظ أن كثيراً من البيانات والمواثيق التي صيغت لحقوق الإنسان في الإسلام إنما تعتمد بصيغة أو بأخرى على الميثاق العالمي، فهي تبدأ بتأكيد الحق في الحياة، ثم حق العلم والعمل وغير ذلك، راجعة بذلك إلى ما قرره الميثاق العالمي. وهكذا نرى أن مواقف الإسلاميين تجاه الميثاق العالمي لحقوق الإنسان تتأرجح بين مواقف ثلاثة:

---

(٤٨) مصطفى المحقق الداماد، «حقوق الإنسان: رؤية مقارنة بين الإسلام والغرب،» **التوحيد**، السنة ١٥، العدد ٨٥ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٦)، ص ٤٢.

(٤٩) محمد حسن الضيائي، «إعادة النظر في حقوق الإنسان الدولية،» **التوحيد**، السنة ١٥، العدد ٨٥ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٦)، ص ٢٨ ـ ٣٣.

(٥٠) **القرآن الكريم**، «سورة الحجرات،» الآية ١٣.

(٥١) محمد أبو القاسم حاج حمد، **العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة**، ط ٢ ([د.م.: د. ن.]، ١٩٩٦)، مج ٢. للمزيد من الاطلاع على مواقف المثقفين الإسلاميين من مسألة حقوق الإنسان مقارنة مع الغرب، انظر: محمد أحمد مفتي وسامي صالح الوكيل، **حقوق الإنسان في الفكر السياسي الغربي والشرع الإسلامي: دراسة مقارنة** (بيروت: دار النهضة الإسلامية، ١٩٩٢)؛ محمد فتحي عثمان، **حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر القانوني الغربي** (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٢)؛ القطب محمد القطب طبلية، **الإسلام وحقوق الإنسان: دراسة مقارنة** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٦)، وعبد الوهاب عبد العزيز الشيشاني، **حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في النظام الإسلامي والنظم المعاصرة** ([د. م.]: مطابع الجمعية العلمية الملكية، ١٩٨٠).

● قسم يرى أسبقية الدين الإسلامي في تأكيده لحقوق الإنسان، كما وجدنا لدى محمد عمارة ومحمد الغزالي وعلي عبد الواحد وافي وأبو بكر أحمد باقادر وغيرهم.

● أما القسم الثاني فمع اتفاقه مع القسم الأول بالنسبة إلى مسألة الأسبقية، فإنه يؤكد على الخصوصية الثقافية ولا يرى في عالمية الميثاق إلا عولمة مفروضة من قبل حضارة غربية سائدة، كما لاحظنا في آراء الغنوشي ومحمد أبو القاسم حاج حمد وغيرهما.

ويعتقد أحد الباحثين أن السبب في اختلاف الإسلاميين مع الرؤية الغربية لحقوق الإنسان من منظور النسبية الثقافية يعود إلى أسباب عملية مرتبطة بالعقيدة، إذ تقرر المادة ١٨ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان حق كل فرد في حرية الفكر والضمير والديانة، مما يعني إمكانية تغير الدين، وهذا ما يسمى بالردة في الإسلام وحكمها القتل، ويدور نقاش طويل حول الردة: هل هي تهمة سياسية تقضي على مرتكبها تهمة الخيانة العظمى، وبالتالي القتل كما في كل دول العالم، أم هي دينية تدخل ضمن حقوق الإنسان التعبدية والاعتقادية؟[٥٢].

● أما القسم الثالث فينقد بشدة ازدواجية المعايير المتخذة تجاه حقوق الإنسان في العالم الغربي، كما عبر عن ذلك محمد ضيائي ومصطفى المحقق الداماد وغيرهما.

وعموماً، فقد بدأ التأسيس الإسلامي لحقوق الإنسان في أواخر الأربعينيات مع العودة إلى استخدام المقولة القرآنية حول الاستخلاف الإلهي للإنسان على الأرض في مواجهة مقولة «القانون الطبيعي» التي تأسس عليها الإعلان العالمي. وكان أول من استخدمها عبد القادر عودة، ثم طور محمد عبد الله دراز فكرة التكريم الإلهي هذه استناداً إلى القرآن، فقال بأن الإنسان كُرم من الله بأربع كرامات هي: كرامة الإنسانية والاستخلاف والإيمان والعمل[٥٣].

وكما يجد الباحث رضوان السيد «ان الميثاق العالمي فرض نفسه على البيانات والمواثيق الإسلامية مع إضافات تفصيلية قليلة، بيد أن الاختلافات ما تزال واضحة تحت العناوين المشتركة. فالملاحظ أن الإعلانات الدولية تذكر أموراً كثيرة باعتبارها

---

(٥٢) علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**، ص ١٨١.

(٥٣) السيد، «حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر بين الخصوصية والعالمية،» ص ٣٨.

حقوقاً طبيعية بينما يؤصل الإعلان الإسلامي نفسه على القرآن والسنة، والآخر على الشريعة، ولذلك تتمايز اللهجة فتظل الإعلانات الدولية حقوقاً بينما تصبح الإعلانات الإسلامية تكاليف(٥٤).

ونلاحظ أن هذه الإعلانات تعمد دائماً إلى تأكيد الاستقلالية عن الغرب، مما يوحي بأنها ليست موجهة إلى المسلمين في دار الإسلام وإنما موجهة إلى أطراف المجتمع الدولي الذي ينبغي أن يعلم إصرار المسلمين على التمايز والندية بسبب خصوصية نصوصهم وشخصيتهم(٥٥).

سنحاول الآن معالجة الإشكالية المتمحورة حول الخصوصية والعالمية، وذلك بتفكيك المقولات الأولية والنصوص البدائية لحقوق الإنسان.

في البداية، لا بد من أن نذكر أن هناك بعض المثقفين قد رفض مسألة الخصوصية من أصلها واعتبرها «مقولة» ابتدعها الإسلاميون والقوميون لرفض الميثاق العالمي لحقوق الإنسان باعتباره قادماً من الآخر (الغرب).

من هؤلاء نجد محمد أركون(٥٦)، وبسام طيبي الذي يرى أن عالمنا الحالي يتميز بالعولمة العامة والجارفة على كل المستويات البنيوية، ويوافق على وجود بنى نموذجية خصوصية، لكنه يؤكد على السعي إلى إنشاء دعامة قانونية ثابتة لنظام عالمي على أسس مشتركة، لذلك ينعى على الإسلاميين بأنهم ليس لهم فهم لما هي الحقوق الإسلامية.

ويرى أن الذي يحول دون الوصول إلى ميثاق عالمي مشترك هو أن مؤلفي الحقوق المسلمة يرفعون أفضلية الوحي على العقل ولا أحد منهم يصادق على أن العقل مصدر للقانون. وهنا يكمن النزاع بين رؤية للعالم متمركزة حول الإنسان ورؤية للعالم متمركزة حول الإله.

---

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٥٦) انظر: محمد أركون، **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**، ترجمة وتعليق هاشم صالح (لندن: دار الساقي، ١٩٩٠)؛ في الواقع نجد اضطراباً لدى محمد أركون بالنسبة إلى هذه الفكرة، فأحياناً نراه يؤكد العالمية كما في الكتاب المذكور، ومرات أخرى في كتب من مثل: **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ من فيصل التفرقة إلى فصل المقال**، ترجمة وتعليق هاشم صالح (لندن: دار الساقي، ١٩٩٣)، يطرح مسألة الخصوصية ويهاجم الازدواجية الغربية في التعامل مع حقوق الإنسان.

لذلك يقترح حلاً بإصلاح الشريعة الإسلامية بجعل رؤيتها متمركزة حول الإنسان بدل الإله(٥٧).

هكذا يبدأ بفرض خصوصية للثقافة الإسلامية لينتهي بطرح غربي، وذلك بدعوته إلى إصلاح الشريعة الإسلامية لتتماهى مع الرؤية الغربية.

أما حيدر إبراهيم علي فيرى «أن التحفظ القائم على الاختلافات الثقافية مقبول، ولكن لا بد من تحديد ما هو العام والعالمي والإنساني مقابل الخاص والمحلي والجزئي». فهو يرى أن إعلان حقوق الإنسان «لا يمثل وجهة نظر ثقافية واحدة، فقد تم الاتفاق عليه بعد مناقشات طويلة شاركت فيها دول عديدة من كل العالم ولها عضوية في هيئة الأمم المتحدة»(٥٨).

سنبحث الآن في مدى عالمية حقوق الإنسان ومدى خصوصيتها، ولا يتم ذلك إلا بالرجوع إلى البذور الأولية التي انطلقت منها تلك الحقوق، فعندها فقط يتبين لنا الموقف الإنساني الحقيقي منها.

يرى محمد عابد الجابري أن الميثاق العالمي لحقوق الإنسان كان ثورة في ـ وعلى ـ الثقافة الغربية نفسها، وبالتالي فهو يحمل صفة العالمية، ثم يعمل على «التأصيل الثقافي» في المرجعيتين الغربية والإسلامية اعتماداً على فلسفة الحقوق الإنسانية، فيؤكد أن المرجعية الغربية كانت مرجعية عقلية مستقلة تتجاوز سلطة الكنيسة وتعلو عليها، وتقوم على ثلاث فرضيات:

- التطابق بين نظام الطبيعة ونظام العقل.
- افتراض ما أسموه بـ «حالة الطبيعة».
- ثم فكرة العقد الاجتماعي.

ويقول بعد عرضه للمقولات الثلاث بأنه واضح أن هذا النوع من التأسيس لحقوق الإنسان الذي قام به فلاسفة أوروبا في العصر الحديث يتجاوز الخصوصيات الثقافية. إنه تأسيس يرجع بحقوق الإنسان إلى «البداية» إلى ما قبل كل ثقافة وحضارة، إلى حالة الطبيعة ومنها إلى العقد الاجتماعي المؤسس للاجتماع البشري، وبالتالي إلى الثقافة والحضارة، وبالتالي نصل إلى عالمية الحقوق الإنسانية. ثم نراه يعود ليؤسس فرضياته في المرجعية الإسلامية، فيعرض لآيات قرآنية تدعم ـ بحسب قراءته ـ رؤيته، فيعتبر أن الآية **﴿إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار**

---

(٥٧) بسام طيبي، «الإسلام وحقوق الإنسان الفردية،» في: **الإسلام وعالمية حقوق الإنسان**، ص ٦٩.

(٥٨) علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**، ص ٣٤٤.

والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون﴾[٥٩] توحي بأن نظام الطبيعة هو نفسه نظام العقل، فنظام الطبيعة هنا **﴿السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار﴾** آيات يدرك العقل مغزاها ودلالتها، وواضح أن العقل ما كان ليدرك مغزى نظام الطبيعة لو لم يكن نظام العقل هو نفسه مطابقاً لنظام الطبيعة. ويرى أن الإسلام دين الفطرة، والفطرة في الخطاب القرآني يكاد يكون مطابقاً لمفهوم «حالة الطبيعة»، ففي القرآن **﴿فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها، لا تبديل لخلق الله، ذلك الدين القيم، ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾**[٦٠].

ثم يختتم بقوله: إن فرضية العقد الاجتماعي أسست للثورة البرجوازية ثورة الطبقة الوسطى، أما الدعوة الإسلامية فهي أسست لثورة المستضعفين على المستكبرين، ثورة التوحيد على الشرك.

وهكذا ينتهي إلى التماس العالمية لحقوق الإنسان في الإسلام بالاستناد إلى المرتكزات النظرية نفسها التي بنى عليها فلاسفة أوروبا في العصر الحديث حقوق الإنسان[٦١].

ونخلص إلى أن حقوق الإنسان إنما تنطلق من الإنسان من حيث هو إنسان بغض النظر عن طائفته أو موطنه أو مذهبه.

أما مواقف الإسلاميين فهي تتنوع وتختلف، كما رأينا، لكنها تصب جميعاً في خانة الرفض ومحاولة فرض الخصوصية، ونرى أن هذا الموقف ليس موقفاً من حقوق الإنسان بقدر ما هو موقف تجاه الغرب عموماً، هذا الغرب الذي دأب الإسلاميون على مهاجمته ورفض ثقافته، مما خلق لدينا جرحاً أنثروبولوجياً بحسب تعبير جورج طرابيشي[٦٢]، إذ نشعر بأن نرجسيتنا قد امتهنت إن قبلنا مفهوماً أو حتى مصطلحاً

---

(٥٩) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ١٦٤.

(٦٠) المصدر نفسه، «سورة الروم،» الآية ٣٠.

(٦١) الجابري، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، ص ١٤٥ ـ ١٥٤. للمزيد من الاطلاع حول هذه النقطة، انظر: أمير موسى، **حقوق الإنسان: مدخل إلى وعي حقوقي**، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)؛ سعاد الصباح، **حقوق الإنسان في العالم المعاصر** (الكويت: دار سعاد الصباح، ١٩٩٧)، وبن عاشور، «حقوق الإنسان بين الكونية والخصوصيات،» ص ٦٨.

(٦٢) جورج طرابيشي، «الانفتاح والانغلاق في ثقافتنا؛ الجرح الانثربولوجي في الصلة؛ صلتنا بالغرب،» **أفكار** (٢٨ شباط/فبراير ١٩٩٧). انظر أيضاً: داريوش شايغان، **النفس المبتورة: هاجس الغرب في مجتمعاتنا** (لندن: دار الساقي، ١٩٩١).

غربياً، وإن كان ذلك المفهوم أو المصطلح يحمل سمة الكونية والعالمية ولا يعبر عن خصوصية ثقافة معينة. والآن لننتقل إلى بحث المستوى العملي لنرى كيف تطبق أمثال هذه البيانات والمواثيق.

رابعاً: واقع حقوق الإنسان في الوطن العربي والعالم الغربي

ربما أبدع أحد الكتاب الأمريكيين الساخرين حين كتب مقالة جعل عنوانها «من أنا» ثم جاء جوابه لنفسه عن نفسه قائمة من أرقام كأن يقول مثلاً: «ولدت عند تقاطع خط عرض ٤٢ مع خط طول ٦٣، عمري ٤٧، طولي ١٧٥ سنتمتراً، وزني ٧٥ كيلوغراماً، أسكن رقم ١٩ شارع ٧٤، بطاقتي الشخصية رقمها ٣١٨٩، ورقم سيارتي ٨٥٤٩، ورقم حسابي في البنك ٦٣٨١٧، وهكذا أخذ الكاتب يرص أرقاماً حتى ملأ المساحة الورقية المخصصة لمقالته، جاعلاً كلمة الختام «هذا هو أنا».

وواضح أن الكاتب لا يسخر من شخصه فقط، بل يسخر من العصر كله، من حيث تحويله إلى أرقام، حتى لقد أصبح اسم الرجل مجرد رمز لا يشير إلى إنسان بذاته(٦٣).

وللسبب ذاته انتشرت الفلسفة الوجودية والتي تجعل من الإنسان محور رؤيتها ومركزها، ليس في الثقافة الغربية فحسب، بل في جميع أرجاء العالم أيضاً. فنجد أونامونو يبشر بها في الثقافة الإسبانية، وبرديائيف في الثقافة الروسية، وعبد الرحمن بدوي أشهر من نادى بها في الثقافة العربية، بل أخذت حيزاً واسعاً أيضاً في الفلسفة اليابانية المعاصرة(٦٤).

ووجدنا فلسفة التشيؤ كما عبر عنها جورج لوكاتش تلقى القبول، وفلسفة الاغتراب كما بلورها إريك فروم تشغل معظم المثقفين والمفكرين(٦٥).

كل ذلك إنما يعبر عن الامتهان الذي يعيشه الإنسان أينما كان، أما عند

---

(٦٣) انظر: زكي نجيب محمود، **رؤية إسلامية**، ط٢ (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٣).

(٦٤) انظر: عبد الرحمن بدوي، **دراسات في الفلسفة الوجودية** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠)، ويوري كوزلوفسكي، **الفلسفة اليابانية المعاصرة**، ترجمة خلف محمد الجراد (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٥)، ص ٨٩.

(٦٥) انظر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، **الاغتراب في الفلسفة المعاصرة** (دمشق: سعد الدين للطباعة والنشر، ١٩٨٥)، وحسن محمد حسن حماد، **الاغتراب عند اريك فروم** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٥).

الحديث عن حقوق الإنسان في الوطن العربي فإنه يثير شجوناً ويرسم صورة قاتمة كئيبة، فمن غياب الحريات العامة إلى تفاقم الانتهاكات اليومية، وفرض المراقبة السياسية والفكرية على الأفراد، والخلط المتزايد والفاضح بين الدولة والحزب الواحد، وتعميم إجراءات العسف السياسي والقانوني، والتمييز المكشوف بين المواطنين والقمع والعقاب الجماعيين؛ كل هذه الظواهر التي لا يمكن أن تخفى على عين أي مراقب، إنها تشكل الحقيقة اليومية للسلطة في المجتمعات العربية وتعكس القطيعة التي لا تكف عن التفاقم بين الدولة والمجتمع[٦٦].

ووصلت بعض البلدان العربية إلى تصدير مواطنيها كعبيد، وليس ذلك بالمعنى المجازي، فبعض البلدان العربية مع استفحال أزمتها الاقتصادية عمدت إلى إجراء عقود مع دول أجنبية على أساس تقديم اليد العاملة لقاء مبلغ من المال عن كل رأس، وكل ذلك لا يمثل شيئاً أمام حقيقة أن الناس أصبحوا يفضلون عبودية المهجر حيث لا حقوق سياسية على عبودية الوطن، فهناك على الأقل يوجد الكلأ الأخضر[٦٧].

وما انتشار هجرة الأجنة (حيث يذهب المواطن العربي إلى دولة أجنبية لينجب طفلاً هناك يتمتع بجنسية تلك الدولة، كي تعامله السلطات إذا عاد إلى وطنه الأم كمواطن أجنبي له حقوق محفوظة لا كمواطن عربي) إلا شكل من أشكال فقدان الكرامة لدى الإنسان العربي.

وفي التقرير السنوي الذي يعده مجموعة من الباحثين لمجلة **المستقبل العربي** وينشر تحت عنوان «حال الأمة العربية» نطالع واقع حقوق الإنسان لعام ١٩٩٥، فندرك ما يلي:

■ **ممارسة الحقوق الأساسية**: ظلت أخطر الانتهاكات تتمثل في إهدار الحق في الحياة على نطاق واسع، وجرى تشريد آلاف الأسر في هجرات داخلية وخارجية، وكذلك استمر الصراع بين الحكومات والجماعات السياسية الإسلامية يمثل أحد

---

(٦٦) برهان غليون، **المحنة العربية: الدولة ضد الأمة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣). وللمزيد من الاطلاع، انظر: حسين جميل، **حقوق الإنسان في الوطن العربي**، سلسلة الثقافة القومية؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، وعلي الدين هلال [وآخرون]، **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٤، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦). ويمكن مراجعة التقارير السنوية للمنظمة العربية لحقوق الإنسان وتقارير منظمة العفو الدولية.

(٦٧) برهان غليون، **بيان من أجل الديمقراطية**، ط ٤ (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٦)، ص ٤٨ و٨٤ ـ ٨٥.

المصادر الأساسية لانتهاك الحق في الحياة في مصر والجزائر، ورافق ذلك موجات من الاعتقالات، واتسع نطاق التعذيب خلال عمليات الاستنطاق أو خلال الإجراءات الانتقامية من الخصوم السياسيين، وكذلك استمر إهدار الضمانات القانونية وسبل الإنصاف الوطنية بالتوسع في إحالة المدنيين إلى القضاء العسكري والمحاكم الاستثنائية.

■ أما **ممارسة الحريات الأساسية**، فلم تكن أفضل حالاً من ممارسة الحقوق الأساسية، فاستمر حظر العمل الحزبي، أما حرية الرأي والتعبير فقد تعرضت للضغط على جهتين: **الأولى** من جانب الحكومات، **والثانية** من جانب المتطرفين، وجرى تقييد حرية الصحافة والنشر.

ولكن يظل أسوأ الانتهاكات هو الذي وقع على الحق في المشاركة والذي يمثل حجر الزاوية في الحريات الديمقراطية، فمعظم نتائج الانتخابات التي أجريت في عام ١٩٩٥ كرست ظاهرة «احتكار السلطة» والتراجع عن التعددية السياسية والعودة إلى نظام الحزب الواحد عملياً في البلدان التي تخلت عنه قانونياً[٦٨].

والطريف أو المخزي في الأمر - لا أدري - أننا نطالع العبارات نفسها في التقرير المقدم عن عام ١٩٩٦، ولكن بإضافة كلمتين هما:

- ممارسة الحقوق الأساسية: نمط ثابت من الانتهاكات.

- ممارسة الحريات الأساسية: تراجع مطرد[٦٩] (وأتساءل متى تقدمت حتى تتراجع!).

كل ذلك يعكس واقع حقوق الإنسان في الوطن العربي.

والغريب أن معظم الدساتير العربية تحرص على تضمين نصوصها قدراً كبيراً من الاحترام لحقوق الإنسان[٧٠]، بل مع ضغط التحولات الدولية أيضاً على البلدان

---

(٦٨) «حال الأمة العربية: الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية للأمة العربية خلال العام ١٩٩٥،» **المستقبل العربي**، السنة ١٩، العدد ٢٠٧ (أيار/مايو ١٩٩٦)، ص ٤٤ - ٤٥.

(٦٩) «حال الأمة العربية: الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية للأمة العربية خلال العام ١٩٩٦،» **المستقبل العربي**، السنة ٢٠، العدد ٢١٩ (أيار/مايو ١٩٩٧)، ص ١١٤ - ١١٥.

(٧٠) انتقى أحد الباحثين عدداً من الحقوق والحريات المنصوص عليها في الوثائق الدولية محاولاً تتبع الكيفية التي عولجت بها هذه الحقوق والحريات في الدساتير العربية ليصل إلى ان معظم الدساتير العربية تتقيد في قوانينها باحترام حقوق الإنسان المنصوص عليها في هذه الوثائق، فحرية الرأي والتعبير تنص جميع الدساتير على احترامها، ولكنها بالمقابل تعمل على تقييد هذه الحرية بالقانون في الأمور التي تتصل بالسلامة العامة أو أغراض الدفاع المدني، وتعكس بذلك تردداً واضحاً في الإقرار الكامل بحرية التعبير، أما حرية=

العربية على مستوى السياسة أو الاقتصاد أو وعي المثقفين الداخلي بحقوق الإنسان، اضطرت بعض البلدان العربية كالمغرب وتونس والجزائر وموريتانيا ومصر واليمن ولبنان والأردن إلى الاعتراف بجمعيات حقوق الإنسان، إلا أن اجتماع وزراء الداخلية العرب المنعقد في ٨ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٧ عبّر على لسان وزير الداخلية اللبناني ميشال المر أن البلدان العربية أصبحت تشك في هذه الجمعيات وترى أن أعمالها وتحركاتها لا تهدف إلى حماية حقوق الإنسان بل إلى شل عمل الأجهزة الأمنية[٧١].

وفي النهاية لا بد من أن نذكر أنه حتى على المستوى النظري تم تغييب مادة «حقوق الإنسان» كتخصص قائم بذاته في الدراسات الحقوقية في الجامعات العربية وجعل تدريسها مشتتاً وموزعاً على مواد عدة يمكن أن تدرس ضمنها ويمكن ألا تدرس بحسب اهتمام الأستاذ المكلف بالمادة[٧٢].

أما بالنسبة إلى حقوق الإنسان في العالم الغربي، فنجد أنه بالرغم من اتساع الاهتمام بذلك والتصريح بإعطائها أولوية أكثر، إذ صرحت بذلك الحكومة البريطانية الجديدة بزعامة حزب العمال، ورغم أن صيغة حقوق الإنسان فرضت نفسها حتى على الشركات المتعددة الجنسيات في ظل عولمة اقتصاد السوق، كما أعلنت شركة «شل» النفطية عابرة القارات أنها ستعطي أولوية لحقوق الإنسان في حقولها الاستثمارية؛ رغم ذلك كله، فإن الممارسة العملية تنطق بغير ذلك[٧٣].

وكما ذكر جان مورانج: «انه عندما نتحدث عن أزمة الحريات في أوروبا الغربية، ننسى بسرعة أن شخصاً واحداً من ستة يحظى اليوم بفرصة العيش ضمن

= التجمع السلمي وهي تشمل الحق في تشكيل الأحزاب والنقابات والتجمعات السياسية فإن الدساتير تتفاوت من دساتير تنص على التعددية، إلى دساتير تأخذ بنظام الحزب الواحد، إلى دساتير لا تبيح تكوين الأحزاب بتاتاً.

والخلاصة ـ حسب الباحث ـ أن ما تقرره الدساتير قانونياً يُفقد عملياً مع العديد من القيود التشريعية والإجراءات الاستثنائية علاوة على عدم الضمانة الحقيقية لهذه الحقوق. جعفر عبد السلام، **معالجة حقوق الإنسان في الدساتير العربية** (القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، [د. ت.]) نقلاً عن زكي حنوش، «حقوق الإنسان العربي وترسيخ العملية الديمقراطية والحرية السياسية،» **دراسات عربية**، السنة ٣٣، العددان ٥ ـ ٦ (آذار/ مارس ـ نيسان/ ابريل ١٩٩٧)، ص ٨.

(٧١) صلاح الدين الجورشي، «حكوماتنا وجمعيات حقوق الإنسان،» **الحياة**، ٢٤/٤/١٩٩٧.

(٧٢) علي كريمي، «الجامعات العربية وتدريس حقوق الإنسان،» **المستقبل العربي**، السنة ١٩، العدد ٢١٠ (آب/ أغسطس ١٩٩٦)، ص ٣٠.

(٧٣) خالد الحروب، «شل «صحوة جزئية متأخرة»،» **الحياة**، ٦/٥/١٩٩٧.

إطار الديمقراطية الليبرالية»[٧٤].

أما بالنسبة إلى المسألة الأكثر حساسية، ألا وهي الازدواجية التي تتعامل بها السياسة الغربية مع الشعوب الأخرى بالنسبة إلى حقوق الإنسان، فقد شكلت عائقاً مهماً منع من اقتناع دول الجنوب بجدوى المطالبة بتلك الحقوق، ففي الوقت الذي يرفع به الغرب تلك الحقوق معلناً أنها تشكل الرؤية المركزية لسياسته نراه يدعم الحكومات والأنظمة التي تنتهك باستمرار تلك الحقوق مع شعوبها.

وللذكرى نورد أن فرنسا رفضت في مؤتمر وزراء خارجية دول الاتحاد الأوروبي الذي عقد مؤخراً في هولندا أن يضمن البيان الختامي إدانة للصين الشعبية لانتهاكها لحقوق الإنسان لأنها تتوقع التوقيع معها قريباً على صفقة طائرات بقيمة ٥٠٠ مليون دولار أمريكي، مما دفع بعض الصحفيين إلى التعليق بسخرية: «قائمة الأسعار في بورصة حقوق الإنسان»[٧٥].

ويعبر علي حرب عن ذلك: «إن إعلان شرعة حقوق الإنسان وقيام المؤسسات الدولية لم يغير شيئاً من نظرة الغربيين أو معاملتهم للشعوب الأخرى، فما زال الأمر كما كان عليه: عدم الاعتراف بحقوق الجماعات الأخرى التي لا تنتمي إلى العالم الغربي أو التي لا تمت بصلة إلى فضاء الثقافة الغربية، وإذا كان هذا الوضع قد تغير بعض الشيء فبعد كفاح مرير، أو لتغير في موازين القوى وليس لشيء آخر»[٧٦].

أما هاشم صالح، فيعبر عن ذلك بصيغة أكثر عنفاً وثورية: «ما معنى «حقوق الإنسان» بالنسبة إلى الوعي الإسلامي المعاصر؟ إنها ترف لا معنى له أو حيلة غربية للضحك علينا أو أكذوبة خرافية أو حتى كفر وهرطقة، لماذا؟ ليس لأن الإسلام بجوهره مضاد لحقوق الإنسان، وإنما لأن مجتمعاتنا لم تشهد ذلك المسار التاريخي للحداثة كما حصل للمجتمعات الأوروبية طيلة مائتي عام، وبالتالي فتبدو لنا زينة خارجية تتحلى بها بعض الجماعات المسيسة وتستخدمها لأغراض لا علاقة لها بالإنسان وحقوقه»[٧٧].

---

(٧٤) مورانج، **الحريات العامة**، ص ١٣٨.

(٧٥) محمد الهاشمي الحامدي، «قائمة الأسعار في بورصة حقوق الإنسان،» **المستقلة**، ١٤/ ٤/ ١٩٩٧.

(٧٦) علي حرب، **خطاب الهوية سيرة فكرية** (بيروت: دار الكنوز الأدبية، ١٩٩٦). انظر أيضاً: **حقوق الإنسان معارك مستمرة بين الشمال والجنوب**، إعداد وتحرير أمير سالم (القاهرة: مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان، ١٩٩٤)، وهو عبارة عن عرض توثيقي للمؤتمر العالمي لحقوق الإنسان الذي عقد في مدينة فيينا في حزيران/ يونيو ١٩٩٣.

(٧٧) هاشم صالح، «الفكر العربي المعاصر ومسألة «الحركات الأصولية»: محاولة إيضاح،» **الوحدة**، السنة ٨، العدد ٩٦ (أيلول/ سبتمبر ١٩٩٢).

خامساً: من أجل تنمية الوعي بحقوق الإنسان في الوطن العربي

وبعد كل هذا الواقع المزري بالإنسان وقيمه، ألا يحتاج ذلك إلى تنمية أو خلق أو إيقاظ وعي بحقوق الإنسان، كما عبر موريس أبو ناضر داخل الثقافة العربية ضمن دائرة الخطاب التي نتكلم فيها.

في عام ١٩٨٦ تمت المصادقة من طرف الجمعية العامة للأمم المتحدة على «إعلان حق التنمية» الذي اعتبر حقاً غير قابل للتصرف، وعرفت التنمية بأنها «عملية اقتصادية واجتماعية وثقافية وسياسية شاملة تستهدف التحسين المستمر لرفاهية السكان، والتوزيع العادل للفوائد الناجمة عن التنمية»، وبالتالي أصبحت حقوق الإنسان هي الحقوق والمطالب التي لا يمكن تحقيقها إلا في مجتمع يعيش مخاض عملية تنموية شاملة، وهكذا ينتهي التصور الدولي إلى خلاصة مؤداها أن التنمية في عمقها هي تحقيق حقوق الإنسان، وأن هذه الأخيرة لا يمكن تحقيقها إلا في مجتمع مندرج في سياق عملية تنموية شاملة، وبذلك يكتمل الدور: حقوق شاملة وتنمية شاملة.

ولا تتم عملية التنمية بحقوق الإنسان في الثقافة الغربية إلا بإشراك عدد من الأمور منها عملية التأصيل لحقوق الإنسان داخل التراث العربي الإسلامي من أجل ترسيخ الفكر الحقوقي داخل هذا الوعي. وعلينا ألا ننسى دور وسائل الإعلام في رصد الانتهاكات اليومية والتعريف بحقوق الإنسان، إضافة إلى دور المراقب المرئي أو المعلوماتي لحقوق الإنسان، عن طريق تبادل أوضاع هذه الحقوق بين البلدان المختلفة. وأخيراً لا بد من ذكر دور نشطاء حركات حقوق الإنسان في رصد الانتهاكات الرسمية واللارسمية، وقد دعا بعض المثقفين إلى إنشاء محكمة عربية لحقوق الإنسان العربي[٧٨].

* * *

وفي الختام يعلم كلنا أن الحصول على هذه الحقوق لا يتم بالمناداة الفارغة بقدر ما يتم بالعمل النضالي من أجل امتلاكها، وخلق أعمال تراكمية ترسخ في الوعي العربي ضرورة احترام الحقوق الإنسانية، وجعلها رؤية مركزية تنطلق منها رؤيتنا إلى الذات والآخر.

---

(٧٨) حسين جميل، «في سبيل إنشاء محكمة عربية لحقوق الإنسان العربي،» في: هلال [وآخرون]، **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي**، ص ٢٤٧.

أرجو أن أكون قد وفقت في نقل حقوق الإنسان من دائرة اللامفكر فيه إلى دائرة المفكر فيه ليحملنا ذلك على التفكير أو إعادة التفكير بجدية في أطروحاتنا ومقولاتنا لتنطلق كلها من رؤية حقيقية للإنسان وحقوقه.

الفصل السابع

حقوق الإنسان المتنازع عليها بين الغرب والإسلام(*)

سامي عوض الذيب أبو ساحلية(**)

﴿ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وأنتم تعلمون﴾[1]

«متى استعبدتم الناس وقد ولدتم أمهاتهم أحراراً»

عمر بن الخطاب

«الصداقة هي ابتغاء الحرية للغير»

ماكس فريش

مقدمة

إن حقوق الإنسان ساحة كثيراً ما تواجه فيها الغرب ضد العالم العربي والإسلامي[2]. وهدفنا من هذه الدراسة عرض المشاكل التي تثار، ولا سيما تلك التي يُسكت عنها في اللقاءات الدولية أو الإقليمية، العامة أو الخاصة، العلمية أو العامة منها[3].

(*) بحث نشر ضمن ملف «حول الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي» في: **المستقبل العربي**، السنة ١٥، العدد ١٦٤ (تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٢)، ص ٨٦ ـ ١١١.

(**) رئيس قسم القانون العربي الإسلامي في المعهد السويسري للقانون المقارن، لوزان.

(١) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٤٢.

(٢) لا تبحث هذه المقالة في المواجهة في مجال حقوق الإنسان بين العالم الإسلامي والكتل الأخرى مثل الدول الاشتراكية ودول أمريكا الجنوبية... الخ.

(٣) عبارة «الغرب» و«العالم العربي والإسلامي» مستعملة هنا للإشارة إلى كتل جيوبوليتيكية ذات مصالح متصارعة.

وسوف نلاحظ أن هناك خلافات بين الغرب والإسلام في فهمهما لحقوق الإنسان في التصور أو في الواقع. وهذه الخلافات لا بد منها، والمهم توظيفها لخدمة الإنسان. فالقرآن الكريم يصرح:

﴿ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما أتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون﴾[٤].

وسنرى أيضاً أن لهذا الصراع حول حقوق الإنسان ثلاثة أهداف لا يمكن فهمه من دونها، وهي: الجدل، والسياسة، وعرضياً خدمة الإنسان.

وسننهي هذه الدراسة بمقترحات تهدف إلى احترام حقوق الإنسان في العالم العربي والإسلامي.

ومن المهم أن نشير إلى أن الانتقادات التي تحتويها هذه الدراسة تستهدف حصراً الطبقات الحاكمة في الغرب والعالم العربي والإسلامي، بمن فيهم مفكري تلك الطبقات ومسانديها. وعلى كل حال، فلا يقصد من هذه الانتقادات أولئك الذين يدافعون عن احترام كرامة الإنسان دون تمييز بين جنس أو دين... الخ[٥].

أولاً: حقوق الإنسان بين العمومية والخصوصية

١ ـ كان بروكريست (Procruste)، بحسب الأسطورة الإغريقية، قطّاع طرق يستعمل أسلوباً خاصاً في تعذيب ضحاياه. فقد كان يجبرهم على التمدّد على سرير من حديد. فإن كانت ضحيته أطول من السرير قطع منها، وإن كانت أقصر من السرير مطّها مطّاً لتتساوى معه في أبعاده.

٢ ـ في عام ١٩٤٨، بعد ويلات الحرب العالمية الثانية، نحت الغرب الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ليكون وثيقة تنطبق على الناس أجمعين.

إلا أن هذا الغرب نفسه هو أول من تملّص من هذه النظرة العامة لحقوق الإنسان، إذ قامت أوروبا الغربية بصياغة الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان (الموقع عليها في ٤ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٥٠، والمنفّذة اعتباراً من ٣ أيلول/ سبتمبر

(٤) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٤٨.

(٥) من السهل ملاحظة اتحاد الرؤية عند أولئك الذين يدافعون عن حقوق الإنسان بكل أمانة. إلا أنه عندما تتدخل المصالح الاقتصادية والسياسية، فإن الإنسان كفرد يختفي لتحل فئات بشرية مرتكزة على الانتماء الديني أو الجنسي أو الطبقي.

١٩٥٣) والميثاق الاجتماعي الأوروبي (الموقع عليه في ١٨ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٦١، والمنفذ اعتباراً من ٢٦ شباط/فبراير ١٩٦٥). وقامت أمريكا كذلك بعمل مماثل إذ سنّت الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان (الموقع عليها في ٢٢ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٦٩ والمنفذة اعتباراً من ١٨ تموز/يوليو ١٩٧٨).

لقد نصّت الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان، في ديباجتها، أنها صدرت عن «حكومات لدول أوروبية تسودها وحدة فكرية ذات تراث مشترك من الحرية والمثل والتقاليد السياسية واحترام القانون».

ولا بد هنا من التذكير بمادتين من هذه الاتفاقية:

المادة ١: تضمن الأطراف السامية المتعاقدة لكل إنسان يخضع لنظامها القانوني الحقوق والحريات المحدّدة في القسم الأول من هذه المعاهدة.

المادة ٤٣، فقرة ١: يجوز لأي دولة لدى تصديقها، أو في أي وقت لاحق، أن تعلن بإخطار موجّه إلى السكرتير العام لمجلس أوروبا ان هذه المعاهدة تسري على كل أو أي من الأقاليم التي تكون هي مسؤولة عن علاقاتها الدولية.

الفقرة ٣: ومع ذلك، تطبق أحكام هذه المعاهدة على تلك الأقاليم مع الاعتبار المناسب للمتطلبات المحلية.

وهذا تعبير له مغزاه ويعني أن هذه المعاهدة تسمح للحكومات الموقعة عليها «بأن لا يشمل تطبيقها بعض الأقاليم خارج الدولة المستعمرة إلا بإعلان مخالف»[٦]. وبتعبير آخر، فإن هذه الدول بإمكانها تصنيف الناس وفق درجات، تضع المحظوظين منهم في المرتبة الأولى، وتضع الأقل حظاً في مرتبة ثانية أو أدنى متخلية عن واجبها في حماية حقوقهم حتى ولو كانوا تحت سلطتها السياسية[٧]. وهذه النظرة التمييزية إنما هي مخالفة للفقرة الثانية من المادة الثانية من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والتي تقول: «... **لا يجوز التمييز على أساس الوضع السياسي أو القانوني أو الدولي**

(٦) Gérard Cohen-Jonathan, *La Convention européenne des droits de l'homme*, collection droit public positif (Aix-en-Provence: Presses universitaires d'Aix-Marseille; Paris: Economica, 1989), p. 95.

(٧) نجد هذا التقسيم بين الطبقة الحاكمة والطبقة المحكومة، ضمن الدولة الواحدة، إن كانت غربية أو من العالم الثالث. غير أن التقسيم الإقليمي بين الغرب والعالم الثالث أكثر أثراً. وهناك تعاون وثيق بين الطبقات الحاكمة الغربية والطبقات الحاكمة في العالم الثالث ضد الطبقات المحكومة في العالم الثالث. وكثيراً ما تؤمّن الطبقات الحاكمة الغربية استمرارية وجود الطبقات الحاكمة في العالم الثالث طالما تخدم هذه الأخيرة مصالح الأولى. وهذا ما رأيناه في حرب الخليج.

للبلد أو الإقليم الذي ينتمي إليه الشخص، سواء أكان مستقلاً، أم موضوعاً تحت الوصاية، أم غير متمتع بالحكم الذاتي، أم خاضعاً لأي قيد آخر على سيادته».

وهذه النظرة الغربية التمييزية لحقوق الإنسان ليست إلا تعبيراً عن سياسة السيطرة الغربية خلال فترة الاستعمار وما بعدها، وكذلك عن وجود القواعد العسكرية إلى يومنا هذا في العالم الثالث، وأخيراً عن مواقف الغرب المتحيز ضمن مجلس الأمن وغيره من الهيئات.

٣ ـ إن ما سبق ذكره يبين أنه من غير الممكن لوم المسلمين أو العرب لرغبتهم في صياغة مواثيقهم الخاصة بهم في مجال حقوق الإنسان. فهؤلاء يشعرون وكأن الغرب قد فرض عليهم إعلاناً صاغه قانونيوه. ونحس بهذا الشعور تماماً من خلال تدخل الممثل الإيراني لدى اللجنة الثالثة للأمم المتحدة عام ١٩٨٢، حيث قال: **إن الإعلان العالمي والمواثيق الدولية (الخاصة بحقوق الإنسان) هي إلى حد كبير نتيجة الليبرالية الغربية، فعند تبنّيها، كانت الدول المستعمرة والإمبريالية الغربية تشكّل أكثرية الدول في الجماعة الدولية. أما اليوم، فإن هذه الأكثرية مكوّنة من دول حديثة الاستقلال في آسيا وأفريقيا، ذات تراث فلسفي وفكري وثقافي غني. ولذا، فإن الإعلان العالمي يجب تغييره، بحيث يحل محل النص العلماني الغربي نص آخر يلاقي قبولاً أكثر على المستوى العالمي، ويكون أسهل تنفيذاً عالمياً. فعلى الغرب، إذاً، أن يتخلّى عن نزعته الثقافية التقليدية والقبول بنظرة جديدة في مجال حقوق الإنسان**[٨].

٤ ـ هناك عدد من الوثائق، في مجال حقوق الإنسان، خمس منها على المستوى الإسلامي:

١ ـ مشروع إعلان حقوق الإنسان وواجباته في الإسلام. نشرته رابطة العالم الإسلامي، في ١٩٧٩[٩].

٢ ـ البيان الإسلامي العالمي. نشره المجلس الإسلامي الأوروبي في لندن، في ١٢ نيسان/ أبريل ١٩٨٠[١٠].

٣ ـ البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام. نشره المجلس الإسلامي الأوروبي في لندن، في ١٩ أيلول/ سبتمبر ١٩٨١[١١].

---

(٨) AG, 3ème commission, 26/11/1982, A/C. 3/37/SR. 56, p. 17.

(٩) النص بالعربية في مجلة **رابطة العالم الإسلامي** (مكة) (محرم ١٤٠٠هـ/ ١٩٧٩م)، والنص بالفرنسية في: *Islamochristiana*, no. 9 (1983), pp. 92-96.

(١٠) نشر هذا البيان باللغة العربية مع ترجمة باللغتين الفرنسية والإنكليزية.

(١١) نشر هذا البيان باللغة العربية، وبدلاً من ترجمته كاملاً، ترجمت فقرات منه إلى اللغتين الإنكليزية والفرنسية لأسباب غير معروفة. وقد تمت ترجمته حرفياً إلى هاتين اللغتين في:
Islamochristiana, no. 9 (1983), pp. 103-120 (in English) and pp. 121-140 (in French).

٤ ـ مشروع وثيقة حقوق الإنسان في الإسلام. اقتراح مقدّم إلى مؤتمر القمة لمنظمة المؤتمر الإسلامي في الطائف في كانون الثاني/ يناير ١٩٨١[١٢].

٥ ـ مشروع إعلان حقوق الإنسان في الإسلام، وقد تمّ الاتفاق عليه في المؤتمر الخامس لحقوق الإنسان في طهران، في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٩[١٣].

وهناك ثلاث وثائق على المستوى العربي:

١ ـ مشروع الميثاق العربي لحقوق الإنسان الذي أعدّ في إطار جامعة الدول العربية، في ١٩٨٢[١٤].

٢ ـ مشروع ميثاق حقوق الإنسان والشعب في الوطن العربي، سيراكوزا في إيطاليا، ١٩٨٦[١٥].

٣ ـ الوثيقة الخضراء الكبرى لحقوق الإنسان في عصر الجماهير: تمّت الموافقة عليها من قبل مؤتمر الشعب العام الليبي، في ١٢ حزيران/ يونيو ١٩٨٨[١٦].

ونشير هنا إلى أن هذه الوثائق لم تدخل بعد حيّز التنفيذ[١٧] باستثناء واحدة نجهل مدى تطبيقها القضائي، وهي الوثيقة الليبية التي جاء في مادتها الثالثة، الفقرة الثالثة: «**لكل فرد الحق في اللجوء إلى القضاء لإنصافه من أيّ مساس بحقوقه وحرياته الواردة به**».

---

(١٢) نشر النص بالفرنسية في: *Islamochristiana*, no. 9 (1983), pp. 96-101.

(١٣) نشر النص بالإنكليزية في جريدة: *Kaylan International*, 30/12/1989.

وكان من المقرر عرض هذا المشروع على وزراء خارجية دول منظمة المؤتمر الإسلامي في القاهرة في أيار/مايو ١٩٩٠، ولكن لا نعلم إن تم ذلك أم لا.

(١٤) النص بالعربية في: محمود شريف بسيوني، محمد السعيد الدقاق وعبد العظيم وزير، معدّون، **حقوق الإنسان**، ٤ مج (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٩)، مج ١: **الوثائق العلمية والإقليمية**، ص ٣٧٨ ـ ٣٨٣.

(١٥) تم اعتماد هذا المشروع من قبل شخصيات عربية بارزة من ١٢ دولة عربية ومن المناطق المحتلة في فلسطين وقد لاقى قبول اتحاد المحامين العرب في مؤتمرهم المنعقد في الكويت في نيسان/أبريل ١٩٨٧. نُشر نص المشروع ومذكرته الإيضاحية في: المصدر نفسه، ص ٣٩٨ ـ ٤٠٥.

(١٦) نشر هذا النص في عدد خاص من **الجريدة الرسمية** (١ آب/أغسطس ١٩٨٨) وترجمه المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر في طرابلس إلى لغات عدة، منها الفرنسية والإنكليزية.

(١٧) إن كون هذه الوثائق لم تدخل بعد حيز التنفيذ دليل على أنها لا تستهدف العالم العربي والإسلامي، بل الشعب الغربي ولأسباب دعائية. ومما يلفت النظر أن البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام لعام ١٩٨١ تم إعلانه في باريس ضمن إطار اليونسكو.

٥ ـ الوثائق الأوروبية والأمريكية والغربية تشير، في ديباجاتها، إلى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، بينما الوثائق الإسلامية لا تشير إليه. والوثائق العربية والإسلامية تشترك في أنها تشير جميعها إلى الإسلام.

ثانياً: التنازع في مجال التصور الفكري لحقوق الإنسان

١ ـ إن الاختلاف بين الإسلام والغرب في مجال حقوق الإنسان واضح من قراءة ديباجة وثائق حقوق الإنسان الإسلامية وديباجة **الإعلان العالمي لحقوق الإنسان**.

٢ ـ تقوم حقوق الإنسان، في الإعلان العالمي، على إرادة الجمعية العامة للأمم المتحدة انطلاقاً من مبدأ المصلحة العامة. والهدف منها خلق شروط حياة اجتماعية على المستوى العالمي. فحماية حقوق الإنسان أمر أساسي «إذا أريد للبشر ألا يضطروا آخر الأمر إلى اللياذ بالتمرد على الطغيان والاضطهاد». هذا ما تقوله ديباجة الإعلان العالمي مضيفة أن من بين الأهداف المقصود تحقيقها:

ـ الابتعاد عن «أعمال أثارت بربريتها الضمير الإنساني».

ـ تحقيق أسمى ما ترنو إليه نفوس البشر متمثلة «ببزوغ عالم يتمتعون فيه بحرية القول والعقيدة وبالتحرر من الخوف والفاقة».

ـ «تنمية علاقات ودّية بين الأمم».

هذه هي إذاً دوافع براغماتية يُضاف إليها الأهداف المثالية التي تضمنتها المادة الأولى التي تقول: «يولد جميع الناس أحراراً ومتساوين في الكرامة والحقوق. وهم قد وُهبوا العقل والوجدان وعليهم أن يعاملوا بعضهم بعضاً بروح الإخاء».

وتهدف هذه المادة دون أي شيء إلى إرضاء الميول الرومانسية لأتباع مبدأ روسو (Rousseau) المعروف بـ «العقد الاجتماعي»، إلا أنها تبين أن أساس فكرة حقوق الإنسان هو «إنسانية الإنسان» وليس «انتماءه الديني». فعند مناقشة الإعلان العالمي، اقترح ممثل البرازيل أن يكون القسم الثاني من المادة الأولى كما يلي: «مخلوقون على صورة الله ومثاله، وُهب الناس العقل والوجدان وعليهم أن يعاملوا بعضهم بعضاً بروح الإخاء»[١٨].

إلا أن ممثل الصين تدخل ليذكِّر بأن سكان بلاده يشكلون قسماً كبيراً من

---

(١٨) A/C 3/215.

سكان العالم، وأن لبلاده عادات ومبادىء مختلفة عن عادات ومبادىء الغرب. ولهذا السبب طلب تجنب القضايا الميتافيزيقية، ثم تدخل كل من ممثلي الأورغواي والإكوادور وأعلنا وجوب تفادي ذكر الله في وثيقة الأمم المتحدة[١٩].

٣ ـ أعطى البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام لعام ١٩٨١، في ديباجته، أسس حقوق الإنسان: «... نحن معشر المسلمين... من إيماننا بأن الله ولي الأمر كله في الدنيا والآخرة... وانه وحده يملك هداية الإنسان إلى ما فيه خيره وصلاحه... تسليمنا بعجز العقل البشري عن وضع المنهاج الأقوم للحياة مستقلاً من هداية الله ووحيه... نعلن هذا البيان باسم الإسلام، عن حقوق الإنسان، مستمدة من القرآن الكريم والسنّة النبوية المطهرة... إنها حقوق شرعها الخالق ـ سبحانه ـ فليس من حق بشر ـ كائناً من كان ـ أن يعطلها أو يعتدي عليها...».

وتذكر الديباجة الأهداف المقصود تحقيقها من هذا البيان:

ـ «الوفاء بمسؤوليتنا تجاه المجتمع الإنساني كأعضاء فيه.

ـ أداء أمانة البلاغ التي وضعها الإسلام في أعناقنا... سعياً من أجل إقامة حياة أفضل... تقوم على الفضيلة وتتطهر من الرذيلة... يحل فيها التعاون بدل التناكر والإخاء مكان العداوة... يسودها التعاون والسلام بديلاً من الصراع والحروب... حياة يتنفس فيها الإنسان معاني الحرية والمساواة والإخاء والعزة والكرامة... بدل أن يختنق تحت ضغوط العبودية والتفرقة العنصرية والطبقية والقهر والهوان».

وهذه الأسس والأهداف التي يذكرها البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام لعام ١٩٨١ مذكورة، وإن كانت بتعابير أخرى، في الإعلان الإسلامي لعام ١٩٨٩.

٤ ـ وهكذا أصبح واضحاً الاختلاف بين الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والإعلان الإسلامي. وباختصار يمكن القول إن الإعلان العالمي، كتعبير عن المفهوم الغربي لحقوق الإنسان، هو نص علماني مبني على التجربة العملية، ويمكن أن يتغيّر

---

(١٩) Albert Verdoodt, *Naissance et signification de la déclaration universelle des droits de l'homme*, université catholique de Louvain, collection de l'école des sciences politiques et sociales; no. 175 (Louvain: E. Warny, 1964), pp. 277-278.

بتغييرها؛ أما غايته فهي الوصول إلى أهداف واقعية. بيد أن الإعلان الإسلامي، حسب مفهوم واضعيه، وثيقة دينية من أصل إلهي مستمدة من الوحي، لذا لا يمكن تغييرها رغم أن أهدافها هي ذاتها التي نصّ عليها الإعلان العالمي.

لا يمكن التوفيق بين النصين لاختلاف مفاهيمهما الفكرية ولا داعي لهذا التوفيق أصلاً[٢٠]. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن النصوص الإسلامية، بارتكازها على الإيمان، تثير الشعور العاطفي أكثر من الإعلان العالمي. وكان من المفروض أن تأتي بنتيجة أكبر من النص العالمي. ولكن ليس لها أي أثر قانوني، إذ لم تتضمن أية خطوة عملية لتحقيق الحقوق التي تحتويها، ولا يمكن لأحد أن يراجع المحاكم على أساسها، للحصول على حقه. وكذلك الأمر بخصوص النصوص العربية باستثناء النص الليبي.

٥ ـ وربّ معترضٍ يقول، وهو على حق: إن الأديان جميعها استعملت ولا تزال تستعمل أداة لخدمة الحروب ولنصب المشانق للمعارضين، ولذا يستحيل بناء نظام الإنسان على أساسها. ومع هذا لا يمكن أن ننسى الدور المهم جداً الذي تقوم به الجمعيات الإنسانية، لتخفيف آلام الإنسان، انطلاقاً من الشعور الديني. إنه، في واقع الأمر، الإيمان، وليس الإعلان العالمي الذي يحث مثل هذه الجمعيات في عملها الصالح. إلا أنه، تفادياً للتعسف، لا بد من الحرص ـ دوماً ـ كي لا يستعمل الدين ضد الإنسان بل خدمة له. لقد قال القرآن الكريم: **﴿إن الله لا يظلم الناس شيئاً ولكن الناس أنفسهم يظلمون﴾**[٢١].

ولعله من الضروري التذكير، هنا، بأن النزاع حول حقوق الإنسان قلّما يدور حول موضوع الأسس الفكرية لهذه الحقوق، وإنما حول مضمونها، ولا سيما حول تطبيقاتها العملية. وهذا النزاع يأخذ طابعين رئيسيين: **الأول** مكشوف، **والآخر** غير مكشوف. هذا ما سنبحثه في الصفحات التالية.

ثالثاً: النزاع المكشوف

إن الانتقادات التي يوجهها الغرب ضد العالم العربي والإسلامي يمكن تصنيفها

(٢٠) انظر في موضوع الاختلاف: Sami A. Aldeeb Abu Sahlieh, «La Définition internationale des droits de l'homme et l'Islam,» *Revue générale de droit international public*, no. 3 (juillet-septembre 1985), pp. 628-632.

(٢١) **القرآن الكريم**، «سورة يونس،» الآية ٤٤.

وفق الضربين التاليين: **الأول** يتعلق بالفقه الإسلامي، **والآخر** بأمور سياسية.

١ ـ انتقادات الفقه الإسلامي

أ ـ هناك عدد من الأمور اعتمدت المذاهب الفقهية في تقنينها على القرآن الكريم أو على السنّة النبوية مباشرة. وقد أخذت بها أو ببعضها التشريعات العربية والإسلامية الحالية، كما تضمنتها الوثائق الخاصة بحقوق الإنسان في العالم العربي والإسلامي.

وهذه الأمور الفقهية قلما طرحت على بساط البحث بسبب مصدرها الديني، حتى إن المؤلفين المسلمين الذين تعرّضوا لها لم يعتبروها مخالفة لحقوق الإنسان. ولذا، فإن من المستبعد أن تقوم الدول العربية والإسلامية بتعديلها نتيجة الانتقادات التي يوجهها الغرب بشأنها. وسنقتصر، هنا، على تقديم موجز عنها[٢٢]:

ـ القيود في موضوع الحرية الدينية: ومع أن الدين الإسلامي يشجع غير المسلمين على الدخول فيه، فإنه يحظر على المسلمين تغيير دينهم، ويعتبر ذلك ردّة، أي من الحدود التي تُعاقِب عليها الشريعة الإسلامية. كما أنه لا يسمح، وتحت طائلة العقوبات، بالانتماء إلى أديان غير مسموح بها كالبهائية. وبالإضافة إلي ذلك فإن دولاً، ولا سيما السعودية، تفرض على غير المسلمين من أهل الكتاب قيوداً على العبادة ودورها[٢٣].

ـ القيود في موضوع الزواج: يحق للمسلم الزواج من امرأة من أهل الكتاب، مسيحية أكانت أم يهودية، بينما يحظر الفقه الإسلامي على الرجل من هاتين الديانتين الزواج بمسلمة، وإلا فعليه، في حال حدوث ذلك، أن يصبح مسلماً. أما بالنسبة إلى المرتد، أو المنتمي إلى دين غير معترف به، فإنه لا يحق له الزواج، البتة، لا بمسلمة ولا بغير مسلمة. وعلى فرض أن زواجه هذا قد تمّ قبل تاريخ ارتداده أو

(٢٢) انظر بخصوص هذه الأمور: *Colloques sur le dogme musulman et les droits de l'homme en Islam entre juristes de l'arabie séoudite et éminents juristes et intellectuels européens* (Beyrouth: Dar al Kitab al-Lubnani, [1974]), et Sebastian Poulter, «The Claim to a Separate Islamic System of Personal Law for British Muslims,» in: *Islamic Family Law*, Arab and Islamic Laws Series (London; Boston: Graham and Trotman, 1990), pp. 144-166.

(٢٣) بخصوص الردة، انظر: Sami A. Aldeeb Abu Sahlieh: «Liberté religieuse et apostasie dans l'Islam,» *Praxis juridique et religion* (Strasbourg) (3 janvier 1986), pp. 43-75, et «La Défination internationale des droits de l'homme et l'Islam,» pp. 635-648.

انتمائه، فإن هذا الزواج يعتبر حكماً منفسخاً ولاغياً، وكذلك الأمر بالنسبة إلى المرتدة. وبخصوص علاقة الرجل بالمرأة، فإن الإسلام يهب الرجل حقوقاً أكثر من المرأة، إذ يسمح له بالزواج بأكثر من امرأة وبالطلاق من زوجته بإرادته المفردة(٢٤).

ـ القيود في موضوع الميراث: للمرأة في الإسلام، في أغلب الأحوال، نصيب أقل من نصيب الرجل في الإرث. ولا توارث بين المسلمين وغير المسلمين. وفي حال اعتناق المورث الإسلام لسبب ما، فإن ورثته غير المسلمين يحرمون من الإرث. وكذلك فإن المرتد محروم أيضاً من الإرث(٢٥).

ـ القيود في موضوع علاقة الأولاد بالوالدين: في حالة الزواج بين مسلم وغير مسلمة، لا يترك للزوجين حرية اختيار دين الأطفال، إذ إن الإسلام يفرض نفسه في هذه الحالة. وفي خصوص الحضانة والولاية، فإن المرأة غير المسلمة تحرم من أولادها عندما يبلغون سن التمييز الديني. وكذلك الأمر عند الردة، فإن الأطفال يفصلون عن الزوج الذي ارتد أو عن اثنيهما إذا ارتدا(٢٦).

ـ القيود على غير المسلمين في موضوع الوصول إلى السلطة القضائية والتحكيم، وبخصوص الشهادة: إن المساواة معدومة بين الرجل والمرأة، وبين المسلم وغير المسلم(٢٧).

ـ القيود على غير المسلمين في موضوع الحصول على الجنسية والوصول إلى الوظيفة العامة وممارسة الحقوق السياسية(٢٨).

ـ قسوة القانون الجنائي الإسلامي الذي ينص على الرجم أو قطع أحد الأعضاء أو الإعدام أو القصاص... الخ(٢٩).

ـ الرق: هناك من وقت لآخر نقد يوجه إلى بعض الدول الإسلامية والعربية التي يظن أنها ما زالت تأخذ بنظام الرق: مثل السعودية وموريتانيا وغيرها(٣٠). وفي مشروع قانون يحكم علاقة الدول الإسلامية بالدول غير الإسلامية، يقترح أحمد حمد

---

(٢٤) انظر: Abu-Sahlieh, «La Défination internationale des droits de l'homme et l'Islam,» pp. 648-658 et 694-696.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٦٥٨ ـ ٦٦٥ و٦٩٦ ـ ٦٩٧.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٦٦٥ ـ ٦٦٩.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٦٧٠ ـ ٦٧٧ و٦٩٧ ـ ٦٩٨.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٦٧٧ ـ ٦٨٣، على سبيل المثال، تشترط السعودية والكويت وسلطنة عمان واليمن الشمالي (قبل الوحدة) الانتماء للإسلام للحصول على جنسيتها.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٦٨٣ ـ ٦٩٠.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٧٠٣ ـ ٧٠٥.

أحمد، أستاذ في جامعة قطر، ما يلي: «لكل قطر إسلامي أن يفرض الجزية أو الخراج أو هما معاً على أي بلد من البلاد الأجنبية التي يحس منها الخطورة عليه كما له أن يفرض الرق على من يأسر من عيونها أو يأخذ الفدية عنهم أو يحكم بقتلهم»[(٣١)].

ب ـ إن هذه الأمور الفقهية التي ينتقدها الغرب ناتجة من تقسيم المجتمع إلى مسلم وغير مسلم، مؤمن وغير مؤمن، يضاف إليه التفريق بين الرجل والمرأة. والحلول التي يأخذ بها العالم العربي الإسلامي تختلف عن تلك التي تأخذ بها نصوص الأمم المتحدة التي تفرض، مبدئياً، التمييز على أساس الدين أو التمييز بين الرجل والمرأة.

قد يكون للأمور الفقهية الإسلامية المذكورة أعلاه ما يبرر تطبيقها في الماضي، إلا أن استمرار تطبيقها الآن يشكّل خطراً أكيداً على صلابة المجتمع العربي والإسلامي. ويكفي برهاناً على ذلك أن نذكر التصادم الدموي القائم بين الشيعة والسنّة في العراق وباكستان، وبين المسلمين والموارنة في لبنان، وبين المسلمين والأقباط في مصر.. إن هذا التصادم الدموي يؤدي إلى انتهاك صارخ لحقوق الإنسان: من قتل وجرح وتعدٍّ على الأموال وغصب للأعراض وتشريد وآلام تفوق كل تصور. لذا يجب البدء جدياً بالبحث عن دواء لهذا الداء من خلال النقاش المسؤول في العالم العربي والإسلامي. ولكن لكي يتحقق ذلك يجب قبل كل شيء تحقيق الحرية الفكرية وحرية إبداء الرأي للمفكرين والباحثين ـ وهذا مع الأسف هو ما ينقص حالياً ـ حتى يتم فهم القرآن الكريم والسنّة النبوية على حقيقتهما. كما أنه يجب عدم التفريط بالنواحي الاجتماعية.

فكل تغيير يجب أن يكون نتيجة اقتناع وليس كردّة فعل على انتقاد. وفي هذا الخصوص، يجب أن يسمح لغير المسلمين في البلاد الإسلامية والعربية المشاركة بالحوار وأن يفتح لهم، كما لغيرهم، باب الاجتهاد، إذ هم أعضاء في هذا المجتمع الذي يعيشون فيه[(٣٢)].

على كل حال يجب توحيد القوانين والنظم القضائية الطائفية[(٣٣)]، في البلاد

(٣١) أحمد حمد أحمد، **فقه الجنسيات: دراسة مقارنة في الشريعة والقانون** (طنطا: دار الكتب الجامعية، ١٤٠٦ ـ ١٤٠٧ هـ/ ١٩٨٥ ـ ١٩٨٦ م)، ص ٣٥٠.

(٣٢) لقد أبديت عدداً من الاقتراحات في هذا المجال في: Sami A. Aldeeb Abu-Sahlieh, «Unification des droits arabes et ses contraintes,» dans: *Conflits et harmonisation: Mélanges en l'honneur d'Alfred E. von Overbeck* (Fribourg: Editions universitaires, 1990), pp. 177-204.

(٣٣) في العراق على سبيل المثال ١٧ طائفة غير مسلمة معترف بها رسمياً. انظر: *Official Gazette*, vol. 25, no. 38 (1982), p. 7.

العربية والإسلامية، مع التأكيد على حقوق وواجبات متساوية لجميع المواطنين، دون تمييز بين الأديان. وإذا كانت هذه القوانين والنظم القضائية المتفرقة تُعدّ سابقاً تعبيراً عن التسامح الإسلامي، تجاه الطوائف الدينية المختلفة، فإنها، اليوم، تهدد كيان المجتمع ووحدته على جميع الصعد(٣٤).

ج ـ بخصوص قسوة القانون الجنائي الإسلامي لا بد من ملاحظتين تجاه الدول العربية والإسلامية وتجاه الغرب.

لقد قام النميري في أيلول/ سبتمبر ١٩٨٣ بإصدار القوانين الإسلامية. وقد ساهم المال السعودي والإخوان المسلمون بمضارباتهم في هذا التطبيق، وذلك بقصد جني الأرباح والفوائد(٣٥). ولم تكتف السعودية بتشجيع حكومة النميري على تطبيق عقوبات الشريعة الإسلامية (قطع الأيدي والأرجل... الخ)، بل حثّتها أيضاً على إعدام المفكر محمود محمد طه شنقاً في ١٨ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٥ الذي اعتبر مرتداً بسبب أفكاره الدينية ومعارضته تطبيق الشريعة الإسلامية(٣٦). فكانت، نتيجة

---

(٣٤) لقد شدّد ابن خلدون (١٣٣٢ ـ ١٤٠٦) على أهمية العصبية في المجتمع. انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة** (بيروت: دار الكتاب اللبناني؛ مكتبة المدرسة، ١٩٨٢)، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦. وهذا يتحقق بدمج الطوائف الدينية المختلفة وقد سبق لابن المقفع (٧٢١ ـ ٧٥٧) أن اقترح توحيد القوانين في رسالة الصحابة المشهورة. انظر: Sami A. Aldeeb Abu Sahlieh, *L'Impact de la religion sur l'ordre juridique, cas de l'Egypte, non-musulmans en pays d'Islam* (Fribourg: Editions universitaires, 1979), p. 90.

ويقوم الآن مجلس وزراء العدل العرب بإعداد قوانين موحدة للأقطار العربية، غير أن مشروع الأحوال الشخصية الذي أعده هذا المجلس ما زال يميز بين المسلم وغير المسلم. انظر: Abu-Sahlieh, «Unification des droits arabes et ses contraintes».

(٣٥) فتحت القوانين الخاصة بالبنوك التي أصدرها النميري الباب واسعاً أمام النشاطات المثمرة للإخوان المسلمين. وكان لهم صلة برؤوس الأموال السعودية المستثمرة في السودان منذ ١٩٧٩ بوساطة بنك فيصل الإسلامي. ففتحوا بنوكاً جديدة أخرى كثيرة خاصة بتمويل عمليات المضاربة التجارية، وبالتحديد تلك المرتبطة بتجارة الحبوب، ورغم أن الفقر كان ينتشر في السودان، لم يتورّع الإخوان المسلمون عن احتكار الحبوب وتخزينها على مستويات واسعة لتحقيق أرباح طائلة ببيعها عند ارتفاع الأسعار. وبخصوص بنك فيصل الإسلامي، فإنه قد حقق ١٠٠ بالمئة أرباحاً من أول سنة عمل، بسبب إعفائه من الرسوم. انظر: Marc Lavergne, dir., *Le Soudan contemporain* (Paris; Amman: Cermoc, 1989), pp. 369-370.

(٣٦) لقد شنق محمود محمد طه عن عمر يناهز الـ ٧٦ سنة وكان يعرف تحت اسم غاندي الأفريقي. وهو مؤسس جماعة الإخوان الجمهوريين. وكان مجلس رابطة العالم الإسلامي الذي مركزه في مكة المكرمة قد طالب برأسه عام ١٩٧٤. وعند شنقه، رفعت هذه الهيئة تهانيها إلى النميري وفق ما نشرت هيئة الأخبار السودانية في ٢٣ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٥. انظر: Sami A. Aldeeb Abu-Sahlieh, «Soudan: La Mort d'un hérétique,» *Revue choisir* (Genève), no. 304 (avril 1985), pp. 30-31.

ذلك التطبيق، وجود عدد كبير في السودان من المعاقين، من دون أيد، أو أرجل. علماً أن السودان بلد يتفشى فيه الفقر، إضافة إلى الحروب الأهلية، وأنه وبحسب الشريعة الإسلامية كان من الممكن وقف تطبيق العقوبات الإسلامية بخصوص بعض الجرائم في زمن المجاعة(٣٧). وهذا النميري بالذات لم يمنعه ادّعاؤه تطبيق الشريعة الإسلامية من التعاون مع الأمريكيين والإسرائيليين لتهريب مجموعات الفلاشة الإثيوبيين إلى فلسطين عبر أراضيه(٣٨). وبينما كانت أيدي وأرجل الفقراء من الشعب السوداني تقطع تطبيقاً لحد السرقة، كان أغنياء ومسؤولو الدول العربية والإسلامية يسرقون الملايين من شعوبهم دون أي خوف على أيديهم وأرجلهم. وهكذا لم تطبّق الشريعة الإسلامية إلا على التعساء من الناس!

وهذا الغرب نفسه الذي احتج، وعلى حق، على تطبيق العقوبات الإسلامية القاسية، لم يتورع عن تصدير العصي إلى إسرائيل، كما فعلت ألمانيا الغربية، لكسر أعضاء الفلسطينيين وتهشيم أجسادهم. فقد كانت الأرض المحتلة، من قِبل إسرائيل، معمل تجارب لهذه العصي(٣٩). كما أن سويسرا، لم يمنعها حيادها من إرسال أسلحة لتجرّب في إسرائيل. وسبب إرسال هذه الأسلحة السويسرية إلى إسرائيل هو أن القانون السويسري يحظر تجريب الأسلحة الحية على الأرض السويسرية خلال وقت السلم(٤٠).

٢ ـ الانتقادات ذات الطابع السياسي

إن الأخبار السويسرية اليومية مليئة بالأحداث التي يتعرّض فيها العالم العربي

(٣٧) محمد أبو الحسن، **أحكام الجريمة والعقوبة في الشريعة الإسلامية** (الزرقاء: مكتبة المنار، ١٩٨٧)، ص ٢٧٦.

(٣٨) انظر حكم المحكمة السودانية العليا بتاريخ ١٥ نيسان/أبريل ١٩٨٦ منشور في: هنري رياض، **أشهر المحاكمات السياسية في السودان** (بيروت: دار الجيل، ١٩٨٧)، ص ٥٦ ـ ١٠٥.

(٣٩) لقد أوجدت ألمانيا الغربية سلاحاً جديداً يقوم الجيش الإسرائيلي حالياً بتجربته، على ما ذكرت جريدة **هشمار** حديثاً *La Presse* (18 avril 1989). إنه عصا مصنوعة من البلاستيك الصلب تستخدم كمصباح عندما يزوّد طرفها بمنتفخ (الجزء الزجاجي من المصباح الكهربائي). وقد جرى تلحيم قطعة فولاذية بصورة عمودية في طرف العصا تسمح باستخدامها كمطرقة لتحطيم زجاج السيارات والمنازل. هذا السلاح الجديد هو برسم استخدام الجيش الإسرائيلي في الأراضي المحتلة. *Jerusalem* (Palestine Committee for NGO's), no. 47 (April 1989), p. 29.

(٤٠) *Beobachter* (Zürich) (23 November 1990), p. 28.

والإسلامي، لا بل الدين الإسلامي أيضاً، إلى انتقادات تتهمه بانتهاك حقوق الإنسان. وهنا، تستعمل حقوق الإنسان، أكثر من أي مكان آخر، وسيلة سياسية بدلاً من أن تكون أداة لاحترام هذه الحقوق. وإليكم بعض من تلك الأحداث.

أ ـ كتاب سلمان رشدي

(١) لقد أثار كتاب سلمان رشدي **الآيات الشيطانية** جدلاً حاداً ضد الإسلام والعالم العربي والإسيلامي. وعلى أثره قطعت إيران علاقاتها الدبلوماسية مع بريطانيا، في ٧ آذار/ مارس ١٩٨٩، لأنها لم تحظر تداول هذا الكتاب بعد فتوى الإمام الخميني بقتل مؤلفه.

عند نشر هذه الفتوى، صرّح فيديركو مايور (Federico Mayor)، سكرتير عام اليونسكو: «تحزن اليونسكو، كبيت للحرية، كلما تنكّر أحد لحق أساسي من حقوق الفرد كحق إبداء رأيه. وتحس، كبيت للإبداع، بانتقاص، كلما حُكم على مخيلة إنسان ما بالسكوت. وتتألم، كبيت للسلام، عندما تعصف ريح العنف. إنه من واجب كل واحد احترام دين الآخرين، كما أنه من واجب كل واحد أن يحترم حرية الآخرين في إبداء رأيهم ومهما كانت الإهانة، فإن الدعوة إلى العنف مرفوضة، أيّاً كان مصدرها»[٤١].

ونتيجة ذلك، اقترحت اللجنة الوطنية السويسرية لدى اليونسكو توزيع كتاب سلمان رشدي دولياً «كرد فعل على التعدي المغضب للإمام الخميني على حقوق الإنسان الأساسية»[٤٢].

وإذا كنا لا نوافق الإمام الخميني على فتواه، لأننا من المعارضين لعقوبة الإعدام، فإننا ـ بالمقابل ـ نشير إلى أن احترام حرية إبداء الرأي، في خضم تلك الحملات الإعلامية المسعورة الهادفة إلى احتكار الرأي العام العالمي، وليس محبة بالحقيقة، قد طغى ـ وبشكل مفضوح ـ على احترام المعتقدات الدينية. فلا رجال السياسة ولا أصحاب الفكر أخذوا بعين الاعتبار أن هذا الكتاب يهين ـ علناً ـ الآخرين في أقدس معتقداتهم وأسماها. ولا حاجة إلى التذكير أن المادة ٢٦١ من

---

(٤١) «Déclaration faite à Paris le 20 février 1989,» *Revue de presse* (Office de l'information du public) (21 février 1989).

(٤٢) Communiqué de presse du 25 février 1989 de la commission nationale suisse pour l'UNESCO.

القانون الجزائي السويسري، على سبيل المثال، تعاقب على هذا الجرم.

إن الجدل حول كتاب سلمان رشدي لا يمكن فهمه إذا ما أهمل الجانب السياسي منه[٤٣]. فهناك قوى خفية تحاول دوماً التعدي على العالم العربي والإسلامي والانتقاص منه أمام الرأي العام العالمي، لأسباب ألا وهي خدمة مصالحها. ومهما كان الغرض من وراء نشر هذا الكتاب وتوزيعه، فإنه لم يكن يخفى على ناشريه أنه سيثير غضب المسلمين. ولنفرض جدلاً أنهم لم يتوقعوا مسبقاً ردة الفعل هذه، فإن وقوعها وحدوث حالات موت بسبب هذا الكتاب[٤٤] كان كافياً لسحبه من الأسواق.

(٢) إن مبدأ حرية الرأي الذي استندت إليه اللجنة الوطنية السويسرية لدى اليونسكو في قرارها ذاك، هل طبّق على الجميع؟ فلنذكر، على سبيل المثال، أن سويسرا منعت كتاب **بروتوكولات حكماء صهيون**[٤٥] وهو حالياً في «الخزانة الجهنمية» التابعة لمكتبة المقاطعة العامة في لوزان[٤٦].

ولنذكر أيضاً أن اللجنة العليا للاجئين قد أتلفت عدداً من أعداد مجلتها لشهر كانون الثاني/ يناير ١٩٨٨ المعنونة «Réfugiés»، والتي كان قد طُبع منها ٣٠٠٠ نسخة بالفرنسية و٩٠٠٠٠ نسخة بالإنكليزية، وذلك لأنها كانت تبحث بوضع اللاجئين في ألمانيا الغربية. فقد اعتبر نشر هذا العدد مضراً بمصالح هذه المنظمة،

(٤٣) لقد نشرت الترجمة الفرنسية لهذا الكتاب في عام ١٩٨٩ بمساعدة من وزارة الثقافة والاتصالات التي يترأسها الوزير جاك لانغ. وبعد فتوى الإمام الخميني بقتل مؤلف الكتاب مقابل مبلغ من المال، صرح كبير رجال الصحافة الإنكليزية روبرت ماكسويل أنه مستعد لدفع مبلغ ستة ملايين ليرة استرلينية لمن «يمدن نمر طهران، الحيوان البري» انظر: *24 Heures* (Lausanne), 20/2/1989. ونشير أيضاً إلى أن السفير السويسري لدى اليونسكو هو فرنسوا نورمان. وبهذا الصدد، نتساءل إن كان لانتماء تلك الشخصيات الثلاث إلى اليهودية ثمة دور في تحديد مواقفهم من قضية سلمان رشدي.

(٤٤) كما كان في الهند وباكستان.

(٤٥) منع هذا الكتاب المختلق في سويسرا، بناء على قرار محكمة في مدينة بيرن العاصمة السويسرية، بتاريخ ١٤ أيار/مايو ١٩٣٥. انظر بخصوص هذا الحكم: Norman Rufus Colin Cohn, *Histoire d'un mythe, la conspiration juive et les protocoles des sages de Sion*, traduit de l'anglais par Léon Poliakov, la suite des temps (Paris: Gallimard, 1967), pp. 214-229.

(٤٦) انظر الكتاب رقم ١٦٢٨٠٦ و١٦٦٥٩٧ في النظام المكتبي Sibil الذي تتبعه هذه المكتبة. في معرض الكتاب، في جنيف، ما بين ١١ و١٥ أيار/مايو ١٩٨٨، قام البوليس السويسري بمصادرة هذا الكتاب الذي كان يبيعه الجناح الإيراني في المعرض. الخزانة الجهنمية: خزانة كتب محرّمة لما فيها من مؤلفات خطرة المضمون.

بينما كان رئيسها يستعد لزيارة ألمانيا الغربية التي تعدّ من كبار مموّلي المنظمة[٤٧].

ولنكتف بهذا القدر من الأمثلة عن الحد من حرية إبداء الرأي في العالم الغربي[٤٨].

ب ـ الرهائن الغربيون

لا يشك أحد أن احتجاز أفراد رهائن هو عمل منافٍ للكرامة الإنسانية، وانتهاك حقوق الإنسان، ولكن المشكلة تكمن في تمييز «الرهينة» ممن هو «غير رهينة».

أقام الغرب الدنيا وأقعدها، وهو على حق، بسبب قيام الميليشيات في لبنان باحتجاز أفراد غربيين رهائن لديهم. ومنذ ذلك الحين ووسائل الإعلام الغربية تذكرنا باستمرار بأمرهم. ولكن المسؤولين الغربيين يستغربون تمام الاستغراب عندما نطرح عليهم السؤال التالي: كيف تستنكرون خطف بضعة من مواطنيكم لدى الميليشيات في لبنان، بينما في الوقت ذاته، تتغاضون عن أكثر من ١٥ ألف رهينة بين أيديكم؟ ومن هؤلاء الرهائن؟ يجيبون مباشرة. وتكون دهشتهم أكبر، إن لم يتهموك باللاعقلانية واللامنطقية، عندما تقول لهم: إنهم الفلسطينيون في السجون الإسرائيلية المشادة بتمويل منكم، والذي لولاه لما وجدت، لا هذه السجون، ولا تلك الآلة العسكرية المدمِّرة ولا حتى دولة إسرائيل ذاتها!

هذا دليل آخر أن الغرب غير موضوعي، بل هو ذو فكر انتقائي في ما يتعلق بحقوق الإنسان. فبينما يتهم ليبيا بالإرهاب بحجة ادعائه أنها تموله، فإنه يرفض قطعياً أن يُتهم بالإرهاب لتمويله كاملاً الإرهاب الإسرائيلي اليومي ضد الفلسطينيين.

ج ـ الأسرى الغربيون في أيدي العراقيين

في حرب الخليج قام العراق بعرض طيارين غربيين على شاشة التلفزيون. فاتهمه السياسيون ورجال الصحافة الغربيين بانتهاك اتفاقيات جنيف. ودُعي مندوبو هيئة الصليب الأحمر الدولي لإبداء شهاداتهم لإثبات دعوى الغرب.

وما إن انتهت الحرب حتى قام الغرب بعرض أسرى عراقيين بالصورة نفسها التي عرض بها العراق الأسرى الغربيين. وقد طلب من هؤلاء الأسرى انتقاد

---

(٤٧) هذه المعلومات حصلنا عليها هاتفياً من اللجنة المذكورة في مقرها في جنيف ٩ نيسان/ أبريل ١٩٩١.

(٤٨) انظر في هذا الخصوص المجلة *Index on Censorship* المنشورة في لندن.

حكومتهم، وهذا انتهاك لاتفاقات جنيف. ولم نسمع لا من السياسيين ولا من الصحفيين الغربيين أي نقد لهذا العمل.

د ـ جرائم ضد الإنسانية وجرائم الحرب

لنترك جانباً موضوع مسؤولية الغرب عن التصرفات الإسرائيلية اليومية ضد الفلسطينيين، والتي هي، في واقع الأمر، جرائم ضد الإنسانية وجرائم حرب بحسب معاهدات جنيف[(٤٩)]، وذلك لأن الغرب يرفض الخوض في هذا المجال.

ولنتكلم الآن في موضوع اتهام الغرب للعراق باقترافه مثل تلك الجرائم. فقد اتفقت المجموعة الأوروبية في ١٥ نيسان/أبريل ١٩٩١ على محاكمة صدام حسين بسبب اقترافه جرائم حرب، وذلك تطبيقاً لمعاهدة الأمم المتحدة لعام ١٩٤٨ الخاصة بجرائم إبادة الجنس البشري. وقد قدّم هذا الاقتراح وزير الخارجية الألماني هانز ديتريش غرينشر (Hans Dietrich Grenscher). أما الوزير البلجيكي مارك إيسكيناز (Marc Eyskenas) فقد اعتبر أن صدام مسؤول عن وضع الأكراد، ولذا يمكن محاكمته لمحاولة إبادتهم[(٥٠)].

إن هذا الموقف من المجموعة الأوروبية قد يضع حداً لخروج المسؤولين السياسيين على القانون، وبالتالي لا بد من محاكمتهم على أعمالهم. وهنا مشكلة تطرح نفسها: هل سنحاكم كل مسؤول سياسي منهم أم سنحاكم البعض دون البعض الآخر؟ وفي هذه الحالة، ما مصير المبدأ القائل بالتساوي أمام القانون؟ فالكل يعلم جيداً أنه لم يحاكم أبداً منتصر في حرب على أية جريمة اقترفها. والكل يعلم أيضاً أن المسؤولين السياسيين الغربيين ليسوا أقل مسؤولية من صدام عن مصيبة الأكراد. فهذا هانس ديتدريش غرينشر وزير في دولة صدّرت قبل أزمة الخليج وخلالها وبعدها الأسلحة الكيماوية إلى العراق. فهل سيحكم على عودة المسؤولين الغربيين لاقترافهم جرائم حرب، أو لمشاركتهم في اقتراف تلك الجرائم؟[(٥١)].

---

(٤٩) المادة (٨٥) من البروتوكول الإضافي لمعاهدات جنيف تعتبر جرائم حرب مجموعة من الأعمال التي تخرق معاهدات جنيف، وهذه الأعمال تقترفها إسرائيل مراراً، مما أكدته أكثر من مرة قرارات الأمم المتحدة. كما أن القرار ٤١/١٦٢ المؤرخ في ٤ كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٦ الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة اعتبر اتفاقات التعاون الاستراتيجي بين الولايات المتحدة وإسرائيل واستمرار تدفق المعدات العسكرية الإسرائيلية الأمريكية الحديثة على الدولة العبرية مشجعاً لها لكي تستمر في سياسة القمع والتوسع.

(٥٠) انظر: *Le Monde*, 17/4/1991, et *International Herald Tribune*, 16/4/1991.

(٥١) إنه من المشرف أن تقوم شخصية أمريكية مثل وزير العدل السابق بتكوين لجنة للتحقيق في جرائم الحرب التي اقترفتها جيوش دول التحالف. فهو يتهمها بالتعمّد بقذف القنابل على المدنيين انظر: *Le Monde*: 31/3/1991, et 1/4/1991.

ولنذكر هنا أن لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة، تطبيقاً لقرارها رقم ١٩٩١/٦٧ المؤرخ ٦ آذار/مارس ١٩٩١، قامت بتعيين الأستاذ الجامعي السويسري فالتير كيلين (Walter Kälin)، مقرراً خاصاً، لتقصي الحقائق، عن حالات انتهاك حقوق الإنسان، في الكويت، خلال احتلال العراق له[٥٢]. وبحسب مصادر موثوق بها، رفض الممثلون الغربيون لدى اللجنة المذكورة، في اجتماع مغلق لهم، في نهاية شهر شباط/فبراير من هذا العام، طلب العراقيين بأن تشمل هذه التحقيقات الانتهاكات الحالية لحقوق الإنسان بعد خروجهم منها. وهكذا ترى، مرة أخرى، كيف أن حقوق الإنسان، بحسب منظار الغرب، لا قيمة لها إلا إذا كانت في خدمة مصالحه.

رابعاً: انتهاكات حقوق الإنسان التي يسكت الغرب عنها

١ ـ إن المشاكل التي تم عرضها والتي يثيرها الغرب مهمة. ولكن على المثقفين العرب والمسلمين ألا يتجاهلوا أن هناك انتهاكات أهم وأخطر تتم في بلادهم ويسكت عنها الغرب لأن له ضلعاً فيها، وهو يخاف، إن فضحها، أن يعرّض مصالحه، وخاصة المادية، إلى الخطر.

وكما سنرى، فإن هذه الانتهاكات لحقوق الإنسان في الدول العربية والإسلامية صادرة عن ساستها الذين هم، في أكثر الأحيان، مختارون ومثبتون في الحكم من قبل الغرب خدمة لمصالحه. وهذا هو أكثر ما يعاب على الغرب بالنسبة إلى احترام حقوق الإنسان. إن تصرف الغرب هذا هو امتداد لنظرته التمييزية الانتقائية في مجال حقوق الإنسان التي تم شرحها سابقاً.

صحيح أن هناك كتّاباً غربيين ينتقدون تصرفات الساسة العرب والمسلمين. وهذا ما قام به فعلاً الكاتب الفرنسي غيل بيرو (Gilles Perrault) في كتابه **صديقنا الملك** (*Notre ami le Roi*)، الذي صدر في باريس عام ١٩٩٠، والذي احتج فيه الكاتب على انتهاكات حقوق الإنسان في المغرب ولكن سرعان ما استعملت القوى السياسية الفرنسية هذا الكتاب أداة لإجبار ملك المغرب، على الاشتراك في جيوش التحالف ضد العراق، رغم رفض شعبه. وعندما انتقد مؤلف الكتاب الحرب في الخليج وطالب الجنود الفرنسيين بالهروب من الجندية، هددته هذه القوى السياسية ذاتها بتقديمه إلى المحاكمة بتهمة الخيانة العظمى[٥٣].

وهذا ما يقودنا إلى موضوع آخر هو أمر إبعاد السلطات الفرنسية، في ٢٠

(٥٢) *24 Heures*, 4/6/1991.

(٥٣) *Le Monde*, 26-28/1/1991.

حزيران/يونيو ١٩٩١، الكاتب المغربي عبد المؤمن ديوري، إلى الغابون (Gabon)، بعد أن كان قد لجأ إلى فرنسا ليعيش فيها، على إثر الحكم عليه بالإعدام في المغرب عام ١٩٦٤، بتهمة التآمر لقلب نظام الملك الحسن الثاني. وإبعاد الحكومة الفرنسية لهذا المفكر تم، على ما يبدو، بعد أن فشلت مخابراتها السرية بإقناعه كي يعدل عن نشر كتابه **من يملك المغرب** (*A qui appartient le Maroc*) الذي يحصي فيه ممتلكات ملك المغرب. وبحسب أقرباء المؤلف، فإن فرنسا تحاول، بإبعاده، التقرب من ملك المغرب بعد الضجة التي أحدثها كتاب جيل بيرو (Gilles Perrault)، المذكور آنفاً. ولفرنسا، كما جاء في افتتاحية جريدة **لوموند** (*Le Monde*)، مصالح مهمة في المغرب باعتبارها الشريك المستفيد الأول منه ويعيش فيه ٣٠٠٠٠ فرنسي، وهذا ما ساهم في قرار الإبعاد[٥٤].

٢ ـ إن الحقوق الاقتصادية هي جزء من حقوق الإنسان. ولكل شخص الحق في الاستفادة من ثروات بلاده[٥٥]. ولكن، عندما يقوم ساسة الدول العربية والإسلامية بوضع أموالهم في البنوك الغربية لاستثمارها هناك، بدلاً من استثمارها في بلادهم[٥٦]، إضافة إلى المليارات التي أعطوها للغرب في حرب الخليج[٥٧]، فإنهم يساهمون في جعل الدول الغنية أكثر غنى، والدول الفقيرة أكثر فقراً، منتهكين بتصرفهم هذا حقوق مواطنيهم الأساسية.

---

(٥٤) *Le Monde*, 23-24/6/1991.

(٥٥) تقول الفقرة الأولى من المادة السابعة من إعلان الأمم المتحدة حول التقدم والإنماء في الميدان الاجتماعي الصادر بقرار من الجمعية العامة في ١١ كانون الأول/ديسمبر ١٩٦٩: «يمثل الازدياد السريع في الدخل القومي والثروة وتوزيعهما العادل بين جميع أفراد المجتمع قاعدة كل تقدم اجتماعي، ويجب أن يكون بالتالي في طليعة اهتمامات كل دولة وحكومة».

(٥٦) يقدّر خبراء عرب حجم الاستثمارات العربية في الغرب عام ١٩٨٤ بـ ٣٣٣ مليار دولار، منها ٥٧ بالمئة في أمريكا وبريطانيا، والباقي في أربع دول، هي: فرنسا وألمانيا وإيطاليا واليابان. بينما لم يحظ الاستثمار في الأقطار العربية على أكثر من ١٥ مليون دولار. ويقول حجازي ادريس بأن هذا الاستثمار في الغرب هو أكبر عار ارتكبه العرب بحق أنفسهم. وعلى رأي هؤلاء الخبراء، فإن الأقطار العربية لا يمكنها سحب استثماراتها بحرية. لا بل إن هذه الاستثمارات يمكن تجميدها جميعها في أي وقت من قبل الغرب كما حدث مع الأموال الإيرانية والليبية. انظر: **الثورة الإسلامية**، العدد ٧٥ (حزيران/يونيو ١٩٨٦)، ص ٣٧. وقد تحققت هذه الرؤية ضد الأموال العراقية بعد غزوه الكويت في ٢ آب/أغسطس ١٩٩٠ إذ حجزت كل البنوك الغربية ممتلكاته.

(٥٧) على سبيل المثال، حصلت أمريكا على ١١,٠٨ مليار دولار من الكويت، و٨,١٩ مليار دولار (بالإضافة إلى وعد بمبلغ ٣,٥٦ مليار دولار تدفع قبل نهاية شهر حزيران/يونيو ١٩٩١) من السعودية، و٣,٨٧ مليار دولار من الإمارات، إضافة إلى الهبات العينية من نفط وأطعمة وغيرها. انظر: *International Herald Tribune*, 12/6/1991, p. 12.

إن هؤلاء الساسة يصرفون الملايين في أماكن الدعارة والملاهي في أوروبا. فقد قام أحدهم، على سبيل المثال، بصرف ستة ملايين دولار في ليلة واحدة وهو يلعب ويسكر حتى الصباح في كازينو مونتي كارلو (Monte Carlo)(٥٨)، رغم أن الخمر والقمار ممنوعين في القرآن الكريم، ويُعاقب عليهما القانون في بلده. وبالاضافة إلى ذلك، فإن هذا المسؤول نفسه يملك في أوروبا قصوراً كلفت الملايين من الدولارات(٥٩) مع أنه لا يسكنها إلا بضعة أيام في السنة. كما أنه يستعمل في تنقلاته طائرة صنعت خصيصاً له، يبلغ ثمنها ١٥٠ مليون دولار، وهي مجهزة بحمام سباحة يشبه حمامات القصر «سونا»، وفيها غرفة عمليات طبية، وحنفياتها ومقابض أبوابها من الذهب(٦٠). أليس من الأفضل أن يفكّر هو وأمثاله في العائلات الفقيرة المصرية التي تعيش في المقابر لعدم توفر مسكن لها؟ ولماذا لا يحاول الغرب فضح هذه الانتهاكات السافرة لحقوق الإنسان؟

٣ ـ الحق في العمل وتكوين نقابات هو جزء من حقوق الإنسان(٦١). وعن سؤال طرحه قانونيون غربيون بخصوص منع النقابات في السعودية، أجاب علماء هذا البلد بأن الإسلام يؤمن حقوق العمال دون حاجة إلى نقابات(٦٢). ولهذا، فإن الوثائق الإسلامية لحقوق الإنسان، لم تذكر حق تكوين النقابات والانضمام إليها. وفي الواقع، فإن منع النقابات في هذا البلد هو نتيجة سياسة أرامكو. ففي خريف ١٩٥٣، تم قمع الحركة العمالية، بصورة وحشية، ودخلت قوات أمريكية السعودية لتعزيز قوى الأمن الداخلي وبتعليمات من قيادة أرامكو، حُملت جثة العامل الذي قتل أثناء الاضرابات إلى جميع أماكن سكن عمال أرامكو لتخويفهم. وحظر الملك سعود بمرسوم خاص تأسيس النقابات وأي نشاط سياسي في البلاد(٦٣). والسؤال الآن: لماذا لا يحتج الغرب ضد انتهاك حقوق الإنسان في هذا المجال؟ والجواب بسيط: لأن في مصلحة الغرب مصادرة هذه الحقوق في هذا البلد.

---

(٥٨) انظر: *Time*, 19/10/1974 وقد ذكرها: عبد الرحمن ناصر الشمراني، **مملكة الصفائح: أسرار القصور الملكية السعودية** (بيروت: دار الإنسان، [د.ت.])، ج ١، ص ١٩٣ ـ ١٩٥. وقد لقب هذا المسؤول السياسي نفسه لاحقاً بحامي الحرمين الشريفين، بقرار أصدره هو نفسه في ١٢ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٦. انظر: **الثورة الإسلامية**، العدد ٧٩ (تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٦)، ص ٦٤.

(٥٩) الشمراني، المصدر نفسه، ص ٢٧٣.

(٦٠) فهد القحطاني، **اليماني وآل سعود: نفط وفضائح** (لندن: دار الصفا، ١٩٨٨)، ص ٢٤٠.

(٦١) انظر خاصة المادة (٢٣) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

(٦٢) *Colloques sur le dogme musulman et les droits de l'homme en Islam entre juristes de l'arabie séoudite et éminents juristes et intellectuels européens*, pp. 10 et 32.

(٦٣) أ. ي. باكوفليف، **السعودية والغرب**، ترجمة محمد المصري (بيروت: الحقيقة برس، ١٩٧٩)، ص ٤٢.

٤ ـ الحق في العناية الطبية هو حق من حقوق الإنسان[٦٤]. ولكن تأمين هذا الحق في العالم العربي والإسلامي ما زال أمراً بعيد المنال. ورغم ذلك، فإن ساسة هذه الدول يدفعون المبالغ الطائلة لتمويل أجنحة مستشفيات ومختبرات في الدول الغربية. لا بل إن بعضهم يدفع تكاليف معالجة بعض المرضى من الأطفال الأمريكيين[٦٥]، بينما عدد الأطفال المرضى المحتاجين إلى علاج في العالم العربي والإسلامي يفوق التخيل.

٥ ـ تتحدث الدول العربية والإسلامية عن تضامنها بعضها مع بعض. ولكن هذا لم يمنع هذه الدول من انتهاج سياسات حمقاء تثبت عكس ما تقول. فمثلاً اشترت وزارة الصناعة السعودية عدداً من أشجار النخيل من الولايات المتحدة لتزيين الساحة الأمامية لمركز «أبحاث الجودة» في الدمام، وكلّفت النخلة الواحدة ٢٠٠٠ دولار، علماً أنها لا تكلّف محلياً أكثر من ٥٠ دولاراً للنخلة الواحدة[٦٦]، بالإضافة إلى كون الدول العربية مليئة بالنخيل. والمضحك المبكي أن منتجات دول شمال أفريقيا، لكي تعبر من دولة إلى أخرى، يجب أن يتم ذلك من خلال الأراضي الفرنسية. كما أن المغرب، على سبيل المثال، يشتري نفطه من السعودية، بينما كان بإمكانه أن يشتريه من الجزائر البلد المجاور له. هذا بالنسبة إلى البضائع، وأما بالنسبة إلى الأشخاص، فقد كان على العامل المصري أن ينتقل إلى جزيرة مالطة قبل أن يصل إلى ليبيا للعمل فيها، بسبب القيود التي كانت مفروضة على تنقل الأشخاص بين البلدين الشقيقين[٦٧].

٦ ـ إن الدول العربية والإسلامية تؤكد دوماً على حق كل شعب في تقرير مصيره[٦٨] وعلى مبدأ عدم الانحياز. ولكن، في الواقع، تعطي هذه الدول الغرب قواعد عسكرية لخدمة مصالحه. والأخطر في الموضوع حالياً هو وجود مثل تلك القواعد الأمريكية والبريطانية في البلدان العربية الخليجية[٦٩]، وبخاصة في الجزيرة

---

(٦٤) انظر خاصة المادة (٢٥) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

(٦٥) القحطاني، **اليماني وآل سعود: نفط وفضائح**، ص ١١٥.

(٦٦) **الثورة الإسلامية**، العدد ٧٩ (تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٦)، ص ١٨.

(٦٧) لقد لاحظت هذا الأمر بعيني في شباط/فبراير ١٩٨٣.

(٦٨) جاء هذا الحق في المادة الأولى من كل من العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، والعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية. وقد تم إدخال هذا الحق في هذين العهدين بسبب إصرار دول العالم الثالث ومن بينها الدول العربية.

(٦٩) نذكر هنا القواعد الآتية: في عُمان: مصيرة (أمريكية)، خصب (أمريكية)، جزيرة أم الغنم (أمريكية)، صلالة (بريطانية)، ثمريت (بريطانية)، بيت الفلج (بريطانية). وفي البحرين: الجفير (أمريكية). وفي السعودية: الظهران (أمريكية)، السفانية (أمريكية)، حفر الباطن (أمريكية). انظر التفاصيل في: **الثورة**=

العربية، المهد التاريخي للعرب والإسلام. وقد وُقّع اتفاق سري، عام ١٩٦٢، بين الملك فيصل والرئيس كينيدي وُضعت السعودية بموجبه تحت الحماية الأمريكية المباشرة[٧٠]. وهناك أيضاً أخبار تؤكد أن السعودية أصبحت مقبرة للنفايات الذرية الأمريكية[٧١].

والكل يذكر أنه عندما أعلنت السعودية، في أزمة الخليج، استعدادها لمناقشة أمر الحدود بين العراق والكويت، تدخلت أمريكا وضغطت عليها لكي تتراجع عن موقفها هذا[٧٢]. وأمام وجود القواعد العسكرية الأمريكية على أرضها، أجبرت السعودية فعلاً على التراجع. وهذا ما أعطى قوات التحالف، تحت قيادة أمريكا، تبريراً لمهاجمة العراق، مما أدى إلى سقوط آلاف القتلى والجرحى، إضافة إلى الصفوف الهائلة من اللاجئين واليتامى. وهكذا، فقدت السعودية، مثل غيرها من بلاد المنطقة، سيادتها على ترابها وأصبحت شريكة مباشرة في انتهاك الغرب حقوق الإنسان العربي في هذه المنطقة من العالم.

٧ ـ تتفاخر البلدان العربية بتضامنها مع دول العالم الثالث. وها هو الإسرائيلي، بنيامين نتنياهو، يعلن أمام الجمعية العمومية للأمم المتحدة في ٧ تشرين الثاني/ نوفمبر أن الكويت والسعودية تصدران، سنوياً، لنظام بريتوريا العنصري، في جنوب أفريقيا، نفطاً بمبلغ مليار ونصف من الدولارات، رغم الحظر الذي فرضته الأمم المتحدة على هذا البلد[٧٣]. ومن المهم بمكان معرفة إن كانت هذه الصفقات قد حصلت بمحض إرادة هاتين الدولتين أم بناء على طلب من أمريكا. فالكل يعلم أن السعودية موّلت الكونترا في نيكاراغوا بمبلغ ١٥ مليون دولار بدلاً من الحكومة الأمريكية عندما فشلت هذه الأخيرة في إقناع الكونغرس بضرورة هذا التمويل[٧٤]. وهكذا لعبت السعودية دور الصندوق السري للحكومة الأمريكية.

ولا بد هنا من وقفة عند حرب الخليج: فرئيسة اللجنة العليا للاجئين، تشكو دائماً من نقص حاد في التمويل. وقد صرحت علناً، أن مصروف يوم حرب في الخليج كان يكفي لتمويل برنامج إغاثة لمدة سنة كاملة. وهذه المنظمة الدولية تحاول

= **الإسلامية**، العدد ٨٤ (آذار/ مارس ١٩٨٧)، ص ٢٠ ـ ٢٢، وحسين موسى، **الاتفاقيات المعقودة بين الولايات المتحدة ودول مجلس التعاون** (بيروت: الحقيقة برس، ١٩٨٧).

(٧٠) عبد الرحمن ناصر الشمراني، **فيصل القاتل والمقتول** (بيروت: دار الإنسان، ١٩٨٨)، ص ٢٦٧.

(٧١) **الثورة الإسلامية**، العدد ٨٠ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٦)، ص ٦٣.

(٧٢) *International Herald Tribune*: 23, 24, 27 et 28/10/1990.

(٧٣) **الثورة الإسلامية**، العدد ٨١ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٦)، ص ٥٣.

(٧٤) *International Herald Tribune*, 5/2/1986.

ذكرتها مجلة: **الثورة الإسلامية**، العدد ٨٣ (شباط/ فبراير ١٩٨٧)، ص ٣٤ ـ ٣٥.

قدر استطاعتها تخفيف آلام ملايين اللاجئين المشردين في العالم، ومن بينهم عدد كبير من العرب والمسلمين. يكفي التفكير في ضحايا الحروب والكوارث الطبيعية في البلاد العربية والإسلامية، مثل بنغلادش والصومال والسودان... إلخ. وبدلاً من المشاركة في تخفيف هذه الآلام، فإن البلدان العربية الخليجية فضلت إعطاء الغرب ثروات شعوبها حتى يضيف آلاماً إلى آلام، ويزرع الخراب في بلدين عربيين آملاً أن تعود مصانعه الحربية والمدنية إلى العمل. أضف إلى ذلك، أن الحرب في الخليج، الممولة بالمال العربي والإسلامي، قد أدت إلى كارثة اقتصادية مدمّرة في دول العالم الثالث الذي تنتمي إليه الدول العربية والإسلامية. ولنذكر هنا، على سبيل المثال، طرد ملايين العمال اليمنيين من السعودية بسبب معارضة اليمن التدخل الأجنبي، وتسفير ملايين آخرين من باكستان، والهند، وبنغلادش بسبب الحرب.

٨ ـ المساواة أمام القانون حق من حقوق الإنسان. وقد كان يقال سابقاً (Princeps legibus solutus)، أي أن الأمير يفلت من القانون. وهذا المبدأ ما زال يعمل به على مستوى واسع في الدول العربية والإسلامية. فهناك ساسة دول عربية وإسلامية يتركون بلادهم مع أفراد عائلاتهم لتعاطي المسكرات وارتكاب كل أنواع الفساد مبددين أموال شعوبهم دون أي وازع وأي حساب[٧٥]. وقد تمّ مؤخراً في مصر القبض على ابن أخ أحد هؤلاء الساسة بسبب متاجرته بالمخدرات وحيازة رطلين من الهيروين. وكتب مراسل صحيفة **نيويورك تايمز** (*New York Times*) في القاهرة أن عقوبة هذا الجرم الإعدام في القانون المصري. وأضاف أن السلطات المصرية كانت تتغاضى سابقاً عن مثل هذه الجرائم إذا اقترفها ساسة وكبار بلدان الخليج، أو كانت تلجأ إلى الطرق الدبلوماسية لإنهاء عواقبها[٧٦].

والسؤال الآن: ماذا سيكون موقف الغرب إذا ما أخلي سبيل هذا الجاني دون محاكمة؟ وما هو مصير مبدأ المساواة أمام القانون في هذه الحالة؟

خامساً: قرار الانضمام إلى الأمم المتحدة وانتهاك حقوق الإنسان

١ ـ الأمم المتحدة تحت مجهر النقد

إن النزاعات المسلحة هي السبب الرئيسي لانتهاك حقوق الإنسان في العالم

---

(٧٥) هناك عدد كبير من الكتب بالعربية عن هذه الأمور، وقد تمّ ذكر بعضها في ما سبق.

(٧٦) *International Herald Tribune*, 15/4/1991.

العربي والإسلامي. وفي كل مرة تناقش فيها هذه الحقوق، يُثار جدل حول دور الأمم المتحدة الحقيقي بصفتها منظمة متورطة فعلياً في هذه الحروب.

أ ـ إن هدف الأمم المتحدة، حسب ميثاقها:

ـ إنقاذ «الأجيال المقبلة من ويلات الحرب...».

ـ التأكيد «من جديد على الإيمان بالحقوق الأساسية للإنسان وبكرامة الفرد وقدره وبما للرجال والنساء والأمم كبيرها وصغيرها من حقوق متساوية».

ـ الأخذ بـ «التسامح» للعيش «معاً في سلام وحسن جوار».

ولتحقيق هذه الأهداف، أنيط بمجلس الأمن التابع للأمم المتحدة مهمة حفظ السلام العالمي. وهذا المجلس مكوّن من خمسة أعضاء دائمين يمثّلون الدول العظمى، وعدد آخر من الأعضاء غير الدائمين يلعبون دور زخرفة دون فائدة. وللأعضاء الدائمين وحدهم حق الديمومة وحق النقض (Vito)، حيث إن اعتراض واحد منهم يكفي لتعطيل أي قرار وإيقاف سريان مفعوله. والأعضاء الدائمون يمثلون الدول المصدّرة الريسية للسلاح في العالم. وقد صدّرت ٩٠ بالمئة من مشتريات دول الشرق الأوسط من السلاح بقيمة قدرها ٢٠٠ مليار دولار أمريكي(٧٧). فأصبحت الدنيا «حاميها حراميها»، كما يقول المثل العاميّ.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن هذه الدول الدائمة العضوية لا تشكل إلا جزءاً صغيراً من دول العالم ومن سكانه. وعدد المسلمين، على سبيل المثال، يناهز ٨٥٠ مليون نسمة موجودين في ٤٦ دولة مسلمة أعضاء في منظمة المؤتمر الإسلامي. أضف إليهم ٨٠ مليون مسلم في الهند، و٥٠ مليون مسلم في الاتحاد السوفياتي. ولهذا العدد الهائل من المسلمين وزن في مجلس الأمن أقل من وزن فرنسا التي لا يضاهي عدد سكانها ٥٥ مليون نسمة. وهكذا أصبح المسلمون تحت رحمة قرارات لا تشارك دولهم في صياغتها ولا تملك حق الاعتراض عليها.

ب ـ لقد أدّت بُنية مجلس الأمن هذه إلى اتخاذه قرارات ومواقف منحازة انتقدتها بشدة أوساط المفكرين العرب والمسلمين، ولكن دون طرح حل جاد لأساس المشكلة التي عرضناها آنفاً.

ـ لقد قررت الأمم خلق دولة إسرائيل منتهكة بذلك الحقوق الوطنية للشعب

(٧٧) ورد ذكر الـ AFP في: *24 Heures*, 30/5/1991, p. 7.

الفلسطيني. ولكن هذه الدولة تجاوزت حدودها واحتلت عام ١٩٦٧ الضفة الغربية، ومرتفعات الجولان وقطاع غزة، منتهكة، كل يوم، حقوق الإنسان في هذه المناطق دون أن تتمكن الأمم المتحدة من التدخل لوقف هذه الانتهاكات ولإجبار إسرائيل على الخروج مما احتلته. وعجز الأمم المتحدة هذا يعود ليس فقط إلى تشبث إسرائيل برأيها وتصلبها، وإنما أيضاً إلى موقف أمريكا الداعم لها في كل أعمالها. وهذا الموقف يختلف تماماً عما حدث بعد احتلال الكويت من قبل العراق، حيث اتخذت القرارات بسرعة فائقة ونُفِّذت بسرعة أكبر وبوسائل لم يسبق لها مثيل في التاريخ البشري. ففي الحالة الأولى احتلال عسكري سُكت عنه، وكأن الإنسان هنا بأعين محتليه إنسان من الدرجة الثانية. وفي الحالة الأخرى احتلال عسكري صوِّت ضده في مجلس الأمن وعمل لإنهائه.

- في الحرب العراقية - الإيرانية التي استمرت ثماني سنوات، بقيت الأمم المتحدة مكتوفة الأيدي دون عمل أي شيء يذكر لوقف هذه المأساة، رغم قدرتها على ذلك. وهذا التصرف المشبوه بحسب جون بول كونرد (John P. Conrad) «لا يعود إلى أن الأمم المتحدة كانت تنقصها الوسيلة لإنهاء الحرب تطبيقاً لميثاقها... بل لغياب إرادتها في إيقافه. فهناك فئة كانت تعتقد أن مصلحتها السياسية تكمن في استمرار حرب الإبادة بين الطرفين. وفئة كانت ترى فيها مناسبة لبيع الأسلحة إلى الطرفين... وفئة ثالثة كانت غير مكترثة بما يحدث وغير مبالية»[٧٨]. والأهم من ذلك أن الأعضاء الدائمين في مجلس الأمن لم يقوموا بما يمليه عليهم واجبهم في حفظ الأمن والسلام الدوليين...

- بعد احتلال العراق الكويت، قامت الأمم المتحدة، بضغط لم يسبق له مثيل من قبل الولايات المتحدة، باتخاذ قرار يجيز الحل العسكري رغم أن ميثاقها يفرض عليها أولاً البحث عن الحل السياسي. فقد استُعملت الأمم المتحدة وسيلة لإعلان الحرب على العراق، فكانت السبب في جبال من القتلى، وصفوف ضخمة من اليتامى والأرامل والجرحى وفي تدمير الاقتصاد والبيئة في منطقة الخليج. وهكذا انتهكت الأمم المتحدة واجبها في احترام حقوق الإنسان.

يقول الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في مادته الأولى: «يولد جميع الناس أحراراً ومتساوين في الكرامة والحقوق». إن ما سبق شرحه يبرهن أن الأمم المتحدة

---

(٧٨) *The U.N. in or Out? A Debate between Ernest van den Haag and John P. Conrad* (New York; London: Plenum Press, 1987), p. 229.

تعتبر الناس درجات: فمنهم من له حق، ومنهم من لا حق له. وهذا ليس إلا امتداداً للنظرة الغربية لحقوق الإنسان التي تميز بين الناس، كما ذكرنا سابقاً.

٢ ـ تغيير الأمم المتحدة أو تركها

أ ـ إن ما سبق يثبت أن الأمم المتحدة هي منظمة تخدم استمرار سيطرة الدول العظمى على العالم وإن أدى ذلك إلى انتهاك لحقوق الإنسان. فما العمل في هذه الحالة؟ هناك حلان لا ثالث بينهما: إما بتغيير نظام مجلس الأمن، وإما بترك الأمم المتحدة.

نقصد بتغيير نظام مجلس الأمن زيادة عدد مقاعد الأعضاء الدائمين موزعة على مناطق العالم المختلفة وفق تعدادها السكاني. وهكذا ستحصل دول العالم الثالث على أكثرية المقاعد. ولكن ذلك من المستحيل تحقيقه. فالدول الدائمة العضوية اليوم ترفض أي انتقاص من امتيازاتها أو اقتسامها مع غيرها[٧٩]. ولديها في المادة ١٠٨ من الميثاق ما يكفيها للتصدي لهذا التغيير، إذ يجب موافقتها جميعاً أو سكوت بعضها لتحقيقه[٨٠]. فلا يبقى حين ذلك إلا الخروج من الأمم المتحدة[٨١].

ومن المناسب أن نشير هنا إلى أن انضمام الدول العربية والإسلامية إلى الأمم المتحدة تم دون استشارة شعوبها، بل كان قراراً من ساستها غير المختارين. وهذا ما هو مخالف لحقوق الإنسان التي تعطي **«كل شخص حق المشاركة في إدارة الشؤون العامة لبلده، إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يُختارون في حرية»**[٨٢]. وهذا أيضاً

(٧٩) لقد فشلت أيضاً كل المحاولات لعمل توازن بين الجمعية العامة ومجلس الأمن للسبب نفسه. انظر: Abdelfettah Alami, *La Restruction du système des Nations-Unies et le nouvel ordre international* (Rabat: Faculté des sciences juridiques, 1982), pp. 207-214.

(٨٠) انظر في هذا الخصوص مقالة جون ـ بيير كوت وزير سابق وعضو البرلمان الأوروبي وآلان بيليه عضو لجنة القانون الدولي العام في الأمم المتحدة في: *Le Monde*, 30/3/1991. وهما يصرحان أن أي تغيير في نظام مجلس الأمن سيؤدي إلى تقويض كل منظمة الأمم المتحدة.

(٨١) لم يذكر، عمداً، ميثاق الأمم المتحدة حق الخروج من المنظمة بسبب رفض بريطانيا إعطاء هذا الحق. والحالة الوحيدة المعروفة هي خروج إندونيسيا في أول آذار/مارس ١٩٦٥ احتجاجاً على تعيين ماليزيا عضواً غير دائم في مجلس الأمن.

(٨٢) الفقرة الأولى من المادة (٢١) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. ويقول إعلان الأمم المتحدة حول التقدم والإنماء في الميدان الاجتماعي الصادر بقرار من الجمعية العامة في ١١ كانون الأول/ديسمبر ١٩٦٩ في المادة (١٥) أن من بين وسائل تحقيق التقدم والنماء «اعتماد تدابير تستهدف زيادة المشاركة الشعبية في الحياة الاقتصادية والثقافية والسياسية للبلد..».

مخالف للقرآن الكريم الذي يفرض استشارة الشعب في القرارات التي تخصه **﴿فإن استكبروا فالذين عند ربك يسبحون له بالليل والنهار وهم لا يسامون﴾**(٨٣) و**﴿فبما رحمة من الله لِنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين﴾**(٨٤). وعليه فيجب طرح موضوع ترك الأمم المتحدة على التصويت الشعبي، وإذا كانت النتيجة سلبية، فلا بد من تحديد الشروط التي يقبل بها الشعب للبقاء في الأمم المتحدة، وخاصة في ما يتعلق بتشكيل مجلس الأمن.

ولكن، حتى يكون لمثل هذا التصويت أي معنى، يجب على الدول العربية والإسلامية ترك الباب مفتوحاً أمام الموافقين على الانضمام إلى الأمم المتحدة والمعارضين له ليعبروا عن رأيهم بحرية تامة حول هذه النقطة. وهكذا يُتخذ القرار بعد معرفة تامة لأسبابه ونتائجه، وطبقاً لإرادة الشعب. وعلى كل حال، يجب ألا يكون قرار الانضمام نهائياً لا يمكن الرجوع عنه. فكل دولة تستطيع الاحتفاظ بحق ترك الأمم المتحدة إذا ما طلبت أكثرية السكان ذلك. وهذا أمر ضروري لاحترام حقوق الإنسان.

ب ـ الأسباب التي تدعم فكرة الخروج من الأمم المتحدة:

ـ إن كل منظمة وكل قاعدة قانونية يجب تحليلها وفق مبدأ المنفعة. فكل شيء غير نافع يعتبر لا حاجة إليه. أو كما يقول المثل العربي: «إن لم ينفعك الباز فانتف ريشه». وبخصوص الأمم المتحدة، فإنها ليست فقط دون منفعة، بل إنما هي ضارة كل الضرر كما بيّنا سابقاً. فإذا ذهبت إلى طبيب للمعالجة من داء تشكو منه ووجدت أن الطبيب ليس إلا جزاراً، فلك الحق، بل الواجب عليك، أن تتركه حتى تتفادى المصيبة. لنفكر هنا في الدور المشؤوم الذي لعبته الأمم المتحدة في حرب الخليج.

ـ إن الدور الوحيد الذي تلعبه الدول العربية والإسلامية في الأمم المتحدة هو في إطار الجمعية العامة التي لا عمل لها إلا الثرثرة العقيمة. وهنا نتساءل وبكل صراحة: أليس من الأفضل للدول العربية والإسلامية أن ترسل موظفيها للمشاركة في «زراعة البطاطا والبصل في الحقول» عوضاً من إضاعة الوقت في مثل تلك المناقشات الفارغة؟

---

(٨٣) **القرآن الكريم**، «سورة فصلت،» الآية ٣٨.

(٨٤) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٥٩.

ـ إن ترك الأمم المتحدة ضروري كي لا يصبح وجود الدول العربية والإسلامية فيها حجة تتذرع بها تلك الدول لتبرير عدم قيامها بواجباتها وحل مشاكلها بذاتها. فكل مرة أصاب هذه الدول مصيبة تراكضت إلى هذه المنظمة طالبة العون، مع علمها بأنها تضر ولا تنفع.

ـ إن وجود الدول العربية والإسلامية في الأمم المتحدة أعطى ساستها الطغاة صفة المشروعية ومنبراً للدعاية دون حاجة إلى تبرير سياساتهم أمام شعوبهم. فإذا ما خرجت تلك الدول من الأمم المتحدة، فإن ساستها سيُجبرون على البحث عن مشروعيتهم لدى شعوبهم.

ـ إن ترك الأمم المتحدة هو أسلوب سلمي، بل شكل من أشكال العصيان المدني ضد اضطهاد الدول الكبرى لشعوب الأرض المستضعفة، إذ من خلال تلك المنظمة تستمد الدول الكبرى مشروعيتها بهدف السيطرة على أجزاء كبيرة من العالم خدمة لمصالحها.

٣ ـ مثال سويسرا والأمم المتحدة

أ ـ إن في الغرب عدداً كبيراً من المؤلفات والمقالات التي تنتقد الأمم المتحدة، بل يطالب البعض منها بحلها. أما العرب والمسلمون، فإنهم قانعون بالأمم المتحدة وكأن الانضمام إليها قدر مقدر، ديمومته مثل ديمومة الله، وهذا يشكّل نوعاً من الشرك بالله. فعلى رغم شعورهم الواضح بالضيق، فإنهم يحنون رؤوسهم أمامها سمعاً وطاعة. ولذا فمن المهم تذكيرهم بما حدث في سويسرا.

ب ـ سويسرا ليست عضواً في الأمم المتحدة، رغم أن المقر الأوروبي لهذه المنظمة موجود على الأرض السويسرية. وقد عرض موضوع الانضمام إليها على الشعب السويسري في ١٦ آذار/مارس ١٩٨٦ بعد نقاش طويل في جميع وسائل الإعلام. وقد قرر الشعب السويسري رفض دخول هذه المنظمة، وذلك بإجماع جميع المقاطعات، دون أي استثناء وصوّت ضد الانضمام: ١٥٩١١٥٠ مقابل ٥١١٧١٣ لصالح الانضمام(٨٥). ورغم أن أكثر السياسيين والبرلمانيين كانوا يطالبون بالانضمام إلى الأمم المتحدة، فقد أتى قرار الشعب مغايراً لرغبتهم. وهاكم الأسباب التي عرضها معارضو الانضمام على الشعب السويسري.

ـ إن حتمية رضوخ الدول لقرارات مجلس الأمن مخالف للمادة الدستورية التي

(٨٥) *Feuille fédéral*, vol. 2 (1986), pp. 101-102.

تجعل من أهداف الاتحاد السويسري الحفاظ على استقلال الوطن ضد الخارج.

- يجب دفع مبلغ ٢٠ إلى ٣٠ مليون فرنك سويسري، إضافة إلى تعيين ٣٠ موظفاً فدرالياً جديداً.

- إن الأمم المتحدة تعد قرابة ١٦٠ عضواً، والدور الرئيسي يعود إلى القوى الكبرى التي تملك حق النقض *(Veto)* في مجلس الأمن.

- إن الأمم المتحدة، التي كان هدفها خدمة السلام، أصبحت الآن المركز العالمي للتملق والديماغوجية، فهي لا تخدم السلام بل تسمم العلاقات الدولية. ولا تجني سويسرا أية فائدة من دخولها هذه المنظمة.

أما المجلس الفدرالي (وهو السلطة التنفيذية ومكوّن من سبعة مستشارين) فقد أجاب عن المعارضين بقوله: **تتواجه الآراء السياسية المختلفة في إطار الأمم المتحدة، ولكن ذلك لا يمنع الدول الأعضاء من البحث عن نقطة اتفاق بينها. فإن تنازعت هذه الدول، فبالكلام وليس بالسلاح.**

وإذا ما حدث صراع مسلح، فإن الأمم المتحدة تتدخل كوسيط بين الأطراف المتنازعة وتضع تحت تصرفها فرقاً خاصة (القبعات الزرق) للحفاظ على وقف إطلاق النار. وبفضل تلك المعونة. تم حل بعض الصراعات[٨٦].

هذا ما قاله المجلس الفدرالي وهو على خطأ، بينما كان الشعب السويسري على حق. وحرب الخليج والحرب الإيرانية - العراقية أفضل إثبات على ذلك.

ولو أصاب سويسرا من هذه المنظمة ما أصاب البلدان العربية من مذلة وإهانة، لرأيت الفلاح السويسري شاهراً عصيّه ومناجله في وجه ساسته دون أي تأخر مطالباً بتركها حالاً وسريعاً. وإذا كان تصرف الشعوب العربية والإسلامية يختلف حالياً عن تصرف الفلاح السويسري، فلأن رأي هذه الشعوب لا يؤخذ بالحسبان ولا يُسأل عنه. فهي شعوب مغلوبة على أمرها، مستعبدة ومذلة من ساستها.

سادساً: مقترحات لاحترام حقوق الإنسان في الدول العربية والإسلامية

يتحمل الغرب مسؤولية كبرى في انتهاك حقوق الإنسان في العالم العربي والإسلامي بسبب سياسته التحكمية المنبثقة عن نظرته التمييزية لحقوق الإنسان. وبما

(٨٦) هذه المعلومات مستلة من المنشور الذي وزع على جميع الناخبين في التصويت الشعبي الذي تم في ١٦ آذار/ مارس ١٩٨٦.

أن المصالح الشخصية هي التي تحكم الأفراد والجماعات في سلوكهم وتصرفاتهم، لذا لا يمكننا مطالبة الغرب باتخاذ مواقف مغايرة. ولهذا فإن المسؤولية الرئيسية تقع على عاتق ساسة العالم العربي والإسلامي ومفكريه. وعلى كل حال، لم يكن باستطاعة الغرب التصرف كما يتصرف لو لم يكن هناك داخل العالم العربي والإسلامي، ساسة عملاء، ومفكرون متواطئون، وشعوب رازحة. وللخروج من هذا المأزق وتأمين احترام حقوق الإنسان، فإن على العالم العربي والإسلامي شن حملة على الشر الذي ينهش فيه. فقد قال القرآن الكريم: ﴿. . . **إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم**﴾(٨٧).

١ ـ واجبات المفكرين

أ ـ يتصرف المفكرون العرب اليوم تصرف المقلدين، مثلهم في ذلك مثل التلاميذ الذين يغشون أثناء الامتحانات بدلاً من الإجابة بذاتهم عن الأسئلة المطروحة عليهم.

إن الكثير من الكتابات في العالم العربي والإسلامي تصر على سمعة النظام الإسلامي السياسي والاقتصادي والقانوني. وكل رسائل الدكتوراه تقريباً تقارن بين النظم المأخوذة من الغرب والنظم الإسلامية. وهناك دعوات كثيرة وملحة للعودة إلى قانون العقوبات وقانون المعاملات الإسلاميين.

أما في موضوع القانون الدولي العام الذي يحكم علاقات الدول بعضها ببعض، فإن الكتابات تكاد تكون معدومة وهي ـ إن وجدت ـ خالية من أي وسيلة لتحقيق المقترحات. ولعله من المهم أن نذكر، هنا، كتاب **قانون السلام في الإسلام** لمحمد طلعت الغنيمي. يقول هذا المؤلف في مقدمة الكتاب: «إن الجري الأعمى في فلك الحضارة الغربية ـ في رأيي ـ هو أخطر ما أصاب الشعوب الإسلامية. وقد يكون للاستعمار العسكري الذي تحررت الشعوب من ربقته حديثاً دخل في هذا. وقد يكون للاستعمار الثقافي الذي نعايشه دور أكبر. وقد يكون للتقليد الأعمى دور أبعد خطورة ولكن النتيجة واحدة وهي أن الحضارة الغربية قد خلّفت بصماتها غير المحمودة على جوانب عديدة من حياتنا، سواء على مستوى الأفراد أم الجماعات»(٨٨).

(٨٧) **القرآن الكريم**، «سورة الرعد،» الآية ١١.

(٨٨) محمد طلعت الغنيمي، **قانون السلام في الإسلام: دراسة مقارنة** (الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٨٩)، ص ٢٥.

وللأسف الشديد، فإن هذا المؤلف، كغيره من المؤلفين، لم يقدم لنا مقترحات عملية للخروج من محاكاة الغرب في مجال القانون الدولي العام. فهو ليس فقط أستاذاً لهذه المادة في جامعة الإسكندرية، بل هو أيضاً مستشار في الأمم المتحدة.

ب ـ إذا أراد المفكرون العرب والمسلمون المساهمة في احترام حقوق الإنسان، وفي الحضارة بصفة عامة، فعليهم خلق نظام سياسي واقتصادي وقانوني ملائم يلبي احتياجات بلادهم الحقيقية، دون أن يعني هذا نفي وجود أية علاقة بين الوطن العربي وباقي دول العالم. ولكن يجب بناء تلك العلاقة على أساس الاحترام المتبادل، خاصة احترام المواطن في العالم العربي والإسلامي. وهذا ليس محققاً الآن بتاتاً.

صحيح أن هؤلاء المفكرين قد قدموا مجهوداً بوضعهم إعلانات عدة عن حقوق الإنسان على المستوى العربي والإسلامي. ولكن مع الأسف، ليس لهذه الإعلانات أية قيمة قانونية. وفي الواقع، فإن ما يجب القيام به اليوم، هو تبني معاهدة لحقوق الإنسان، في العالم العربي والإسلامي، تأخذ بعين الاعتبار مشاكل هذا العالم. فلم يعد كافياً نقل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وتلوينه ببعض العبارات الدينية كما هو الأمر في الإعلانات الإسلامية الحالية.

وتلك المعاهدة يجب أن تدخل ضمن القوانين الوطنية مع تحديد السبل لتنفيذ ما تحتويه من حقوق. ومن الضروري أيضاً إيجاد لجان لها حصانتها وحمايتها من الملاحقات والثأر حتى تتمكن على مستوى العالم العربي والإسلامي، من مراقبة احترام حقوق الإنسان من قبل الجميع أكانوا مجرد مواطنين أم مسؤولين، وفق ما نصت عليه الآية القرآنية الكريم: ﴿**ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون**﴾[٨٩].

٢ ـ خمسة مبادىء يجب أن تأخذ بها الدول العربية والإسلامية

لقد أشرنا سابقاً إلى عدد من المشاكل مصدرها الفقه الإسلامي. إن على أية معاهدة لحقوق الإنسان في العالم العربي والإسلامي تقديم الحلول الصريحة لهذه المشاكل[٩٠]، رغم أنها أقل أهمية من غيرها. فالأهم منها الآن هي الأمور التي

(٨٩) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية ١٠٤.

(٩٠) هناك لجوء لتعابير مطاطة تفتح الباب أمام تفسير ضيّق. فحق الحرية «لا يجوز تقييده إلا بسلطان الشريعة،» أو لا تسلب قدسية حق الحياة إلا بسلطان الشريعة» وغيرها العديد من العبارات جاء ذكرها مثلاً ضمن البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام لعام ١٩٨١. إن هذه التعابير غير الواضحة قد تؤدي إلى نفي الحق الذي أريد تحقيقه.

يسكت الغرب عنها والتي تتطلب مداواة جدّية. وهذه المداواة لا يمكن أن تتم، برأينا، إلا بهذه المبادىء الخمسة التي يجب أن تتضمنها المعاهدة المقترحة، وبطريقة واضحة ودقيقة. وهذه المبادىء حالياً إما غائبة من الإعلانات الإسلامية والعربية المنشورة، وإما مصاغة بصورة غير واضحة.

أ ـ اختيار الساسة والمساواة أمام القانون

إن السلطة في أكثر الدول العربية والإسلامية في يد أفراد دون أية شرعية شعبية. وأعمالهم تفلت من أية مراقبة ولا تخضع لأي من القوانين التي تحكم باقي المواطنين. وعلى المعاهدة المقترحة التأكيد على مبدأ اختيار الساسة من قبل الشعب، مع ذكر أن لكل فرد منه الحق في ترشيح نفسه[٩١]. والمختارون من الشعب يجب أن يخضعوا للقانون ويكونوا مسؤولين عن أعمالهم كعامة الناس. وكل مسؤول سياسي لا يخضع لهذا الشرط، يجب اعتباره غير شرعي ويجب مقاطعته. كما أنه من الواجب استشارة الشعب في كل قرار مهم، مثل الانضمام إلى الأمم المتحدة أو الانسحاب منها، وفقاً لما قال القرآن الكريم: ﴿... **وأمرهم شورى بينهم...**﴾[٩٢]، ﴿... **وشاورهم في الأمر...**﴾[٩٣].

وبخصوص نظام الدولة، فإن مبدأ المساواة أمام القانون يستلزم توحيد القوانين والقضاء لوضع حد للتجزئة الحالية في النظام القانوني بين طوائف دينية كثيرة. كما يجب الاعتراف لجميع المواطنين، مهما كان انتماؤهم الديني، بالحقوق والواجبات نفسها.

ب ـ عدم اللجوء إلى القوة بين الدول العربية والإسلامية

إن الحروب بين الدول العربية والإسلامية هي السبب الرئيسي في انتهاك حقوق الإنسان. فكم من قتيل وجريح ودمار وتشريد أنتجتها هذه الحروب؟ ولنفكر، مثلاً، في الحرب الأهلية اللبنانية، والحرب بين إيران والعراق التي دامت

---

(٩١) نشرت مجلة **البديل** الصادرة في باريس في عددها العاشر بتاريخ نيسان/أبريل ١٩٨٥ مقابلة مع الرئيس الجزائري السابق أحمد بن بللا عن تجربة الحكم السعودي والتي يبدي فيها الرأي أن النظام الملكي هو مخالف للقرآن. وقد أيد قوله بالآية ﴿... **إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة وكذلك يفعلون**﴾ [**القرآن الكريم**، «سورة النمل،» الآية ٣٤].

(٩٢) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ٣٨.

(٩٣) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٥٩.

مدة ثماني سنوات، أو في حرب الخليج الأخيرة. وحتى نتمكن من توعية المجموعات والأشخاص في هذا المجال، من المهم تذكيرهم بالحديث النبوي الشريف: «إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار. فقلت يا رسول الله: هذا القاتل، فما بال المقتول؟ قال إنه كان حريصاً على قتل صاحبه»[٩٤].

وبخصوص النزاعات بين الدول العربية والإسلامية، مثل تلك الناتجة من الحدود المتوارثة من الاستعمار، فيجب حلّها باللجوء إلى هيئات تحكيمية خاصة بالعالم العربي والإسلامي. فالقرآن الكريم يقول: ﴿**أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون**﴾[٩٥].

على كل حال، يجب تجنّب اللجوء، بأي شكل من الأشكال، إلى قوات أجنبية لحل المشاكل الداخلية للدول العربية والإسلامية، وعلى هذه الدول تكوين قوات خاصة بها لحفظ السلام في المنطقة طبقاً لما جاء في القرآن الكريم: ﴿**وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغى حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فاصلحوا بينهم بالعدل واقسطوا إن الله يحب المقسطين**﴾[٩٦].

ج ـ رفض إقامة قواعد وأحلاف عسكرية

إن هذه القواعد والأحلاف العسكرية إنما القصد منها سيطرة القوى الكبرى على البلدان العربية والإسلامية وحماية الأنظمة التي وضعتها تلك القوى وأمّنت لها البقاء على رأس تلك البلاد، مانعة بذلك الشعوب من المشاركة في السلطة. وهذا أمر مخالف للقرآن الكريم الذي يطالب استشارة الناس في أمورهم، كما جاء في آيتي الشورى السابقتين. وقد استعملت القواعد العسكرية في حرب الخليج للقتل والتدمير منكرة كل حقوق الإنسان العربي والإسلامي الأولية.

كل نظام عربي أو مسلم يقبل بوجود مثل تلك القواعد على أرضه أو يشترك في أحلاف تكون قوى خارجية عضواً فيها، يجب أن يعتبر غير شرعي ويجب مقاطعته. وهذا يستلزم منع مرور السفن الحربية في المياه الإقليمية والمضائق وفقاً للمادتين ١٩ و٢٥ من معاهدة قانون البحار لعام ١٩٨٢، كما يستلزم منع مرور كل

(٩٤) رواه البخاري في: **صحيح البخاري** (بيروت: الدار العربية، [١٩٨٠])، ج ١، ص ٣٠.

(٩٥) **القرآن الكريم**، «سورة المائدة،» الآية ٥٠.

(٩٦) المصدر نفسه، «سورة الحجرات،» الآية ٩.

الطائرات الحربية في المجال الجوي للدول العربية والإسلامية.

د ـ ثروات البلدان العربية والإسلامية لشعوبها

إن الساسة العرب يكنزون ثروات بلادهم في الغرب مانعين شعوبهم من حق الاستفادة من هذه الأموال. فيجب أن تسحب كل ثروات الدول العربية والإسلامية المستودعة أو المستثمرة خارج الدول العربية والإسلامية لإعادة استثمارها فقط في تلك الدول. وهنا لا بد من التذكير بالقرآن الكريم: **﴿والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لأنفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون﴾**(٩٧).

وبالأخص، يجب وضع حد للنظام الإقطاعي الحالي الذي بموجبه يتصرف ساسة البلدان العربية والإسلامية بثروات بلادهم كما يشاؤون. إن هذا النظام هو السبب الرئيسي للإفلاس في هذه البلدان. لقد صرح القرآن الكريم: **﴿وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مُترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً﴾**(٩٨).

هـ ـ ترك الأمم المتحدة وتنشيط الهيئات الإقليمية

إن الأمم المتحدة اليوم تنتهك حقوق الإنسان العربي والمسلم بإخضاع تحقيق هذه الحقوق إلى أوامر بلاد معروفة. وبما أن شعوب الدول العربية والإسلامية لم تستشر عند انضمام دولها إلى تلك المنظمة، فإنه يصبح محتماً عرض موضوع الانضمام على التصويت الشعبي. وإذا كانت النتيجة سلبية، فلا بد من تحديد الشروط التي يتم بها الانضمام إلى الأمم المتحدة، خاصة في موضوع تغيير نظام مجلس الأمن.

ولكن مهما كانت النتيجة يجب تنشيط الهيئات الإقليمية، بعد غربلتها لتجاوز التجزئة الحالية بين تلك الهيئات، وبعد اخضاعها لقاعدة المنفعة التي ذكرناها سابقاً بخصوص الأمم المتحدة. والهدف من كل ذلك، هو الوصول يوماً ما إلى سوق مشتركة وعملة واحدة، مع أولوية التجارة بين الدول العربية والإسلامية، ووضع أسلوب تكافؤ وتوازن اقتصادي بين المناطق. وهذا، في نهاية المطاف، سيؤدي إلى استقلال سياسي واقتصادي. وهكذا فقط سيتحقق احترام حقوق الإنسان.

---

(٩٧) المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآيتان ٣٤ ـ ٣٥.

(٩٨) المصدر نفسه، «سورة الإسراء،» الآية ١٦.

خاتمة

إن الغرب يتحمل مسؤولية كبيرة في انتهاك حقوق الإنسان العربي والإسلامي بسبب سياسته التحكمية المنبثقة من نظرته التمييزية حول حقوق الإنسان، وبسبب مساندته الساسة العرب والمسلمين الموجودين حالياً. ومن الواضح أن الغرب ليس له مصلحة في مساعدة تلك البلاد للوصول إلى أنظمة حكم منبثقة عن شعوبها، لأنه يريد دائماً طغاة يخدمون مصالحه مباشرة وينفذون أوامره.

ولكن الدول العربية والإسلامية تتحمل مسؤولية أكبر عن مصير مواطنيها بسبب سياسة قياداتها ومواقف مثقفيها. وعندما يتكلم ساسة تلك البلاد على احترام حقوق الإنسان، فإن مواطنيهم يظنون أن ساستهم يعتبرونهم جهّالاً. كيف يمكن أن نتكلم على حقوق الإنسان بينما يبذّر هؤلاء الساسة ثروات بلادهم ويبددون سيادة أوطانهم لمصلحة قوى غربية تملك حق فرض الحياة والموت على مواطني العالم العربي والإسلامي، كما كان الأمر سابقاً تحت نظام الرق؟

إن مهمة المثقفين العرب والمسلمين كبيرة. فمن واجبهم خلق نظام سياسي واقتصادي وقانوني ملائم لتحقيق احترام حقوق الإنسان، آخذين بعين الاعتبار حاجات وخصوصيات العالم العربي والإسلامي.

إن نقد الغرب للعالم العربي والإسلامي ليس نقداً بريئاً، إذ يستعمله، في أكثر الأحيان، وسيلة لتحقيق مصالحه. ولكن رغم ذلك يمكن الاستفادة منه لتحسين وضع حقوق الإنسان العربي والمسلم، شريطة أن يؤخذ بعين الاعتبار ليس فقط ما يظهره الغرب من نقد، وإنما أيضاً ما يخفيه.

القسم الثالث

الأبعاد العربية

الفصل الثامن

أزمة المشاركة السياسية وقضية حقوق الإنسان في الوطن العربي(*)

رعد عبودي بطرس(**)

مقدمة

تعد أزمة المشاركة السياسية وقضية حقوق الإنسان من أهم المواضيع المثارة في عالمنا اليوم لما لها من أثر في إرساء البناء المؤسسي للدولة على الصعد السياسية والاجتماعية والاقتصادية كافة.

وفي مجتمعنا العربي تجلّت الديمقراطية «بفارق في درجات تطبيقها» ضمن مؤشرات يمكننا ملاحظتها ورصدها من خلال ما تضمنته الحرية، تلك التي أخذت **أولاً**، مفاهيم تتعلق بالاستقلال السياسي أو الاقتصادي، المشاركة السياسية وحقوق الإنسان، و**ثانياً**، تحقيق قيم الديمقراطية وأهدافها ونقلها من مستوى الأطروحات النظرية إلى مستوى الفعاليات الانجازية والسياسات التطبيقية.

من هنا تجلى السؤال الرئيسي لهذا البحث الذي يدور حول ماهية المشاركة السياسية وعلاقتها بحقوق الإنسان وحرياته، ومن ثم كيف تعاملت الدساتير العربية معها، لنتمكن من كشف دور التنظيمات السياسية وخصوصاً الأحزاب في تحقيق أسس الديمقراطية وترسيخها.

(*) بحث نشر في: **المستقبل العربي**، السنة ١٨، العدد ٢٠٦ (نيسان/أبريل ١٩٩٦)، ص ٢٣ ـ ٣٦.

(**) متخصص بالدراسات الدولية، كلية الهندسة، جامعة بابل ـ العراق.

لهذا وضعت هيكلية البحث لتشمل أربعة محاور أساسية، **أولها**، مدخل تمهيدي لتوضيح علاقة المشاركة السياسية بحقوق الإنسان وحرياته؛ والمحور **الثاني**، المشاركة السياسية في الدساتير العربية؛ فيما تناول المحور **الثالث** أثر عدم الاستقرار السياسي في المشاركة السياسية وحقوق الإنسان؛ وأخيراً المحور **الرابع**، الأحزاب السياسية.

أولاً: مدخل تمهيدي: علاقة المشاركة السياسية بحقوق الإنسان وحرياته السياسية

تظهر علاقة المشاركة السياسية بحقوق الإنسان وحرياته من خلال تناول ماهية مفهوم الديمقراطية التي تحوي كلا المفهومين: «المشاركة السياسية وحقوق الإنسان وحرياته». فالديمقراطية، كما يقول بوردو، هي نظام حكم يهدف إلى إدخال الحرية في العلاقات السياسية، وهي الصيغة الوحيدة التي تقترح كمرتكز للنظام السياسي لصيانة كرامة الإنسان الحر[1]، أي أن الديمقراطية تهدف إلى التوافق بين ترتيب السلطة وحقوق الإنسان وحرياته وتحقيق مشاركة بينهما في اطار الدولة.

لذا فإن الديمقراطية تعتبر وسيلة تؤدي إلى إقامة:

١ ـ نوع من الحوار بين الحكام القابضين على السلطة والمحكومين الحريصين على حرياتهم، فلا يكون كل من هذين الطرفين في وادٍ، بل يكونان حاضرين أبداً للتحاور والتشاور لخدمة متطلبات النظام والحرية.

٢ ـ نوع من المشاركة في إدارة الشؤون العامة وعمل المؤسسات ومراقبتهما، الأمر الذي يعزز موقع الإنسان تجاه السلطة ويجعله جزءاً منها.

٣ ـ نوع من المعارضة المقبولة والمشروعة للسلطة التي تتحول إلى سلطة على أناس أحرار يستطيعون من دون اكراه أن يعبّروا عن رأيهم، وبذلك يصبح الخضوع للسلطة نوعاً من الحرية، أو نوعاً من التوافق الإداري مع النظام[2].

وبما أن الحريات وحقوق الإنسان السياسية تتحدد، بحسب ما جاءت به المنظمات الدولية المنبثقة من الأمم المتحدة، مثل منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة (اليونسكو) عام ١٩٦٢، والاعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر في ١٠/

---

(١) محمد سليم مجذوب، **الحريات العامة وحقوق الإنسان** (طرابلس، لبنان: جروس برس، ١٩٨٦)، ص ١١٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ١١٨ ـ ١١٩.

١٢/١٩٤٨، بحق المساواة، حق الفرد في التفكير الحر واعتناق المبادئ والآراء الدينية، حق احترام إرادة الشعب، الحق في المشاركة العامة الذي يتضمن حق تأليف الأحزاب والجمعيات والاتحادات، حق التجمع وحق الانتخاب والتصويت، وحرية الفكر والتعبير، حرية اعتناق الآراء من دون مضايقة، وأخيراً حرية المعارضة[٣]؛ وبما أن الديمقراطية تقتضي، وكما ذكرنا آنفاً، الحوار الذي يقتضي مساهمة أكثر من طرفين ومن ثم المشاركة والمعارضة، تبرز هنا أهمية المشاركة السياسية لتحتوي كل هذه الحقوق والحريات السياسية، حيث إن المشاركة تعني إشراك أعداد غفيرة من المواطنين في الحياة السياسية[٤]، سواء على مستوى رسم السياسة العامة أو صنع القرار واتخاذه وتنفيذه.

وتتجلى مساهمة الشعب في المشاركة السياسية من خلال أفراد أو جماعات ضمن نظام ديمقراطي. فهم كأفراد يمكنهم أن يساهموا في الحياة السياسية كناخبين أو عناصر نشطة سياسياً، أما كجماعات فمن خلال العمل الجماعي كأعضاء في منظمات مجتمعية أو نقابات عمالية. وتعد الأحزاب السياسية إحدى المؤسسات الرئيسة من أجل تحقيق حقوق الإنسان وحرياته السياسية من خلال تنظيم مشاركة فاعلة للأفراد في الحياة السياسية.

ولقد كان لسعي الشعب في ممارسة حقوقه وحرياته السياسية من خلال جعل السلطة بيده، أن يكون هناك اعتراف بتجمعات الأفراد الجزئية للدفاع عن إرادتهم ومصالحهم في ضوء ما تملكه كل مجموعة منها من الحق في التعبير عن إرادتها[٥] **أولاً**، وأن تقوم السلطة على مشاركة سياسية شعبية فاعلة من خلال إعادة توزيع القوة والسلطة في المجتمع، أو امكانية الشعب في أن يكون له نصيب في اتخاذ القرار مع وزن نسبي في التكوين الاجتماعي وتطويره، من خلال توزيع عادل لثمار النشاط الاجتماعي ـ الاقتصادي المادي والمعنوي[٦] **ثانياً**، **وثالثاً** حققت مساعي

---

(٣) أحمد جمال ظاهر، **حقوق الإنسان** (عمان: مديرية المكتبات والوثائق الوطنية، ١٩٨٨)، ص ١٨٣ ـ ١٨٥ بتصرف.

(٤) عبد المنعم المشاط، «العسكريون والتنمية السياسية في العالم الثالث،» **السياسة الدولية**، السنة ٢٤، العدد ٩٢ (نيسان/ابريل ١٩٨٨)، ص ٨٥.

(٥) نعمان الخطيب، **الأحزاب السياسية ودورها في أنظمة الحكم المعاصرة** (القاهرة: دار الثقافة والنشر والتوزيع، ١٩٨٣)، ص ٢٠٧.

(٦) نادر فرجاني، «عن غياب التنمية في الوطن العربي،» في: عادل حسين [وآخرون]، **التنمية العربية: الواقع الراهن والمستقبل**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٦ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، ص ٦١.

الشعب في العديد من الدول آليات تتعلق بالمساواة بين المواطنين بغض النظر عن انتمائهم الديني أو العرقي أو الايديولوجي من خلال إقامة نظام مبني على أساس الكفاءة في الانجاز، **وأخيراً** وجوب إنجاز النظام العام للدولة المبني على المشاركة السياسية للاستقرار السياسي الذي يعد أبرز المعايير للتمييز بين الدول الديمقراطية والدول الدكتاتورية.

وبكلمة أخرى، إن الديمقراطية التي تحوي المشاركة السياسية وحقوق الإنسان وحرياته، تعد التعددية في صلبها... وهذه التعددية تنطوي على التسامح والقبول بحكم الأغلبية والحكومة المقيدة وحماية الحقوق الأساسية، وهي بُعد من أبعاد السلطة، أي اقتسامها داخل النظام وظهور مراكز قوى مختلفة ومسؤولية أصحاب السلطة أمام ممثلين منتخبين وأمام الرأي العام(٧).

وهذا يجعلنا نقول مع إبراهيم العيسوي، إن المشاركة السياسية ترتبط بعلاقة وثيقة مع حقوق الإنسان وحرياته من خلال أخذها أشكالاً متعددة، منها ممارسة الحقوق السياسية للإنسان، كحقه في اختيار من يمثله، حقه في التصويت، حقه في التعبير عن رأيه، حقه في تكوين الأحزاب مع غيره من المواطنين، حقه في التظاهر والإضراب السلميين، ومنها حقه في التمتع بالحريات الأساسية كحرية الرأي والاعتقاد والتنقل، ومنها المشاركة في التنظيمات التطوعية كالأحزاب والنقابات والجمعيات والمنظمات النسائية والشبابية والعلمية(٨).

إن هذا الترابط بين المشاركة السياسية وحقوق الإنسان وحرياته يقتضي وحدة في الشروط الأساسية التي يجب أن توفرها الدولة لضمان مستقبل الديمقراطية وكما يلي:

١ ـ وجود النظام السياسي المؤمن بالمشاركة السياسية وبحقوق الإنسان وحرياته.

---

(٧) **التعددية السياسية والديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها منتدى الفكر العربي في عمّان، ٢٦ ـ ٢٨/٣/١٩٨٩**، تحرير وتقديم سعد الدين إبراهيم، سلسلة الحوارات العربية (عمّان: المنتدى، ١٩٨٩)، نقلاً عن: جان ليكا، «التحرك نحو الديمقراطية في الوطن العربي: ما يعتريه من عدم اليقين والتعرض للأخطار، وما يعتريه من شرعية محاولة تجريبية في تحديد المفاهيم وفرضيات أخرى،» ورقة قدّمت إلى: **ديمقراطية من دون ديمقراطيين: سياسات الانفتاح في العالم العربي/ الإسلامي: بحوث الندوة الفكرية التي نـظّمها المعهد الايطالي «فونداسيوني ايني انريكو ماتيي»**، إعداد غسان سلامة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥)، ص ٣٦.

(٨) ابراهيم العيسوي، «مؤشرات قطرية للتنمية العربية،» في: حسين [وآخرون]، المصدر نفسه، ص ٢٥١.

٢ ـ وجود الدستور الذي يضمن المشاركة ويحميها.

٣ ـ وجود المؤسسات المؤهلة لتنظيم المشاركة.

وبقدر ما للمشاركة السياسية من أهمية في التخطيط وصنع القرار ومتابعة التنفيذ، نجدها في أكثر الأقطار العربية من الأمور التي يندر أن تصدر بشأنها بيانات منشورة، بل إن حماس أغلب الحكومات العربية لجمع بيانات ذات صلة بهذا الأمر ضعيف جداً، وتزداد الأوضاع صعوبة عندما تكون الممارسات غير الديمقراطية هي القاعدة، إذ تواجه محاولات الخوض في مدى احترام الحقوق والحريات الأساسية بمقاومة عنيفة من جهة، ويتعرض القدر القليل مما قد ينشر من البيانات لدرجة صارخة من التزييف بقصد إظهار الأحوال على خلاف حقيقتها من جهة أخرى[٩].

ثانياً: المشاركة السياسية في الدساتير العربية

تبرز أهمية إيمان النظام بالمشاركة السياسية وحقوق الإنسان **أولاً**، ووضع تنظيم وبناء مؤسسي في المشاركة السياسية، ووفق صيغ دستورية وقانونية **ثانياً**، كأساس لتوجيه الجهود وإدارة الصراع في المنطقة العربية، خصوصاً ان المجتمع العربي مليء بالحيوية والحركة والأفكار الفردية، تلك التي من الممكن أن تبث أملاً في تحقيق نهضة عربية حضارية.

ويلاحظ أن الدساتير العربية أقرت المساواة أمام القانون وأقرت مبدأ التعددية السياسية والحزبية، مستندة بذلك إلى مبادئ الديمقراطية وحقوق الشعب العربي وحرياته وتطبيق القاعدة الأساسية التي تعتبر الدولة إقليماً وشعباً، وحدة لا تتجزأ، وهذا ما تجلى في الدساتير العربية من خلال اعتماد، **أولاً** مبدأ المساواة بين الناس وعدم التمييز بالحقوق الواردة في الدستور، مثلاً دستور الأردن، المادة ٦: «الأردنيون أمام القانون سواء، لا تمييز بينهم في الحقوق والواجبات وإن اختلفوا في العرق واللغة والدين»؛ دستور دولة الإمارات، المادة ١٤: «المساواة وتكافؤ الفرص لجميع المواطنين من دعامات المجتمع»؛ دستور تونس، المادة ٦: «كل المواطنين متساوون في الحقوق والواجبات»؛ دستور الجزائر، المادة ٣٩: «المواطنون متساوون أمام القانون»؛ دستور سوريا، المادة ٢٥: «المواطنون متساوون أمام القانون وتكفل لهم الدولة تكافؤ الفرص»؛ دستور العراق المؤقت، المادة ١٩: «المواطنون سواسية أمام القانون، دون تفريق بسبب الجنس أو العرق واللغة والمنشأ أو الدين»؛ دستور

---

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٥٠ ـ ٢٥١ بتصرف.

الكويت، المادة ٢٩ : «الناس سواسية في الكرامة الإنسانية، وهم متساوون لدى القانون في الحقوق والواجبات العامة»؛ دستور لبنان، المادة ٧ : «اللبنانيون سواء لدى القانون وهم يتمتعون بالسواء بالحقوق المدنية والسياسية»؛ دستور مصر، المادة ٤٠ : «إن المواطنين لدى القانون سواء»[١٠].

أما بصدد الحريات السياسية وحق تكوين التنظيمات السياسية **ثانياً**، فنرى في دستور العراق المؤقت، المادة ٢٦ : «يكفل الدستور حرية الرأي والنشر والاجتماع والتظاهر وتأسيس الأحزاب السياسية والنقابات والجمعيات وفي أغراض الدستور وضمن حدود القانون»؛ دستور المغرب عام ١٩٧٢، الفصل الثالث: «الأحزاب السياسية والمنظمات النقابية والمجالس الجماعية والفرق المهنية تساهم في تنظيم المواطنين وتمثيلهم وان نظام الحزب الوحيد غير مشروع»؛ دستور مصر عام ١٩٧٨، المادة الخامسة منه تتضمن أنه «يقوم النظام السياسي في جمهورية مصر العربية على أساس تعدد الأحزاب وذلك في اطار المقومات والمبادئ الأساسية للمجتمع»؛ دستور الكويت عام ١٩٦٢، المادة ٤٢ : «التأكيد على حرية تكوين الجمعيات والنقابات على أسس وطنية بوسائل سلمية مكفولة».

وكذلك نرى أن الدساتير العربية تبنّت مبدأ سيادة الشعب في السلطة صيانة للحقوق والحريات **ثالثاً**، ففي مصر، المادة ٣ من الدستور ١٩٧٨ : «إن السيادة للشعب وحده، وهو مصدر السلطات ويمارس هذه السيادة ويحميها ويصون الوحدة الوطنية على الوجه المبني في الدستور»؛ الدستور العراقي المؤقت ١٩٧١، المادة الثانية: «الشعب مصدر السلطة وشرعيتها»؛ الدستور السوري لعام ١٩٧٣ الفقرة ٢ من المادة الثانية: «السيادة للشعب ويمارس السلطات على الوجه المبيّن في الدستور»؛ دستور ليبيا ١٩٦٩، المادة الأولى: «ليبيا جمهورية ديمقراطية، السيادة فيها للشعب»؛ دستور السودان، المادة الثانية: «إن السيادة في جمهورية السودان الديمقراطية للشعب ويمارسها عن طريق مؤسساته ومنظماته الشعبية الدستورية»؛ دستور البحرين ١٩٧٣، الفقرة ٢ من المادة الأولى: «نظام الحكم في البحرين ديمقراطي السيادة فيه للشعب مصدر السلطات»؛ وأخيراً الدستور الجزائري الصادر عام ١٩٧٦، المادة الخامسة منه: «ان السيادة الوطنية ملك للشعب يمارسها عن طريق الاستفتاء أو بواسطة ممثليه المنتخبين»[١١].

---

(١٠) الصادق شعبان، «حقوق الإنسان المدنية في الدساتير العربية (القسم الأول)،» **شؤون عربية**، العدد ٤٩ (آذار/مارس ١٩٨٧)، ص ٢١٥ ـ ٢٢١. «أخذت فقط نصوص الدساتير العربية بحق المساواة».

(١١) الخطيب، **الأحزاب السياسية ودورها في أنظمة الحكم المعاصرة**، ص ١١٥ ـ ١١٦ و٢٠٦.

إن استقراءنا هذه الدساتير في البنود الثلاثة الرئيسة التي تمس المشاركة السياسية وحقوق الإنسان العربي وحرياته، يمكّننا من أن نلاحظ أن هذه الدساتير تبنت عملية المشاركة السياسية الشعبية من خلال إقرارها المساواة بين المواطنين في الفرص السياسية **أولاً**، وإعطاء حرية العمل الجماعي على مستوى الأحزاب والمنظمات والجمعيات **ثانياً**، **وأخيراً** جعل السيادة ملك للشعب. ولكن عند تحليل الأمر الواقع نرى ما يأتي:

١ ـ إن عملية اتخاذ القرار وتركيز السلطة السياسية في بعض الأقطار العربية ترتبط بيد حاكم وجماعة صغيرة من المريدين والتابعين، ثم تتوزع مسؤوليات التنفيذ بيد جهاز إداري لتتحكم القيادة السياسية في الشؤون الداخلية والخارجية، وهذا ما يتوضح في أقطار عربية متعددة، فعلى رغم إقرارها الحق في تكوين الأحزاب والجمعيات، إلا أن الواقع العملي يبدو غير ذلك، إذ إن القيادة هي التي تقرر الشكل الذي تراه مناسباً لمشاركة بقية المواطنين في الحياة السياسية، وليس أمام الشعب سوى قبول قرارات القيادة السياسية الملهمة والامتثال لتوجيهاتها والوقوف معها في السراء والضراء. ويعكس شكل المشاركة السياسية النموذج البطريركي حيث يتجه القرار من أعلى إلى أسفل ولا يسمح بالرأي المخالف إلا في حدود ضيقة، لأن القيم الثقافية التي تتحكم في عملية اتخاذ القرار هي من نوع القيم العمودية التي تبارك التأييد وتحث على التضامن[١٢].

ولهذا يمكننا القول إن الشعب العربي في معظم الأقطار العربية لا يملك امكانات الضغط والاستحواذ على وسائل السلطة، الأمر الذي أدى إلى تهميش دوره وتحويله إلى تابع للسلطة وليس محركاً لها، وهذا أوله معضلة وأزمة في المشاركة السياسية وحقوق الإنسان العربي، إذ لا يمكنه أن يبدأ ويستمر عطاؤه إلا عندما يصبح في قدرة الإرادة الشعبية توجيه الإرادة السياسية[١٣].

٢ ـ من خلال تحليل البنود الثلاثة الواردة في معظم الدساتير العربية، يلاحظ أنها أولت، كشرط من متطلبات المشاركة السياسية والديمقراطية، تمكين الأفراد من الاختيار بين أحزاب سياسية متنافسة والإدلاء بأصواتهم في انتخابات حرة وبطريق

(١٢) مصطفى عمر التير، «ظاهرة التحديث في المجتمع العربي: محاولة لتطوير نموذج نظري،» **المستقبل العربي**، السنة ١٢، العدد ١٢٨ (تشرين الأول/اكتوبر ١٩٨٩)، ص ٥٣ ـ ٥٤.

(١٣) علي خليفة الكواري، «نحو فهم أفضل للتنمية باعتبارها عملية حضارية،» في: حسين [وآخرون]، **التنمية العربية: الواقع الراهن والمستقبل**، ص ٧٦ ـ ٧٧.

الاقتراع السري. ولكن الذي يلاحَظ، أن أمر تداول السلطة في معظم الأقطار العربية محتكر بيد فئة حاكمة **أولاً**، تلك التي أقرت بنفسها المشاركة السياسية وإعطاء الحق للمؤسسات السياسية في التنافس أو إقرارها أن السيادة ملك الشعب. **وثانياً**، عدم إعطاء فرصة جدية للاتجاهات المعارضة لأن آليات السلطة العربية لم تعطِ أو تشجع أقلية اليوم أن تصبح في الأغلبية غداً، وهذا مما يؤدي إلى عدم صدقية معظم الدساتير العربية، لأن جوهر الديمقراطية هو حقوق الإنسان السياسية والاجتماعية **أولاً**، وتعدد الاتجاهات السياسية **ثانياً**، وإمكان تداول السلطة **ثالثاً**[(١٤)].

٣ ـ يتوضح من خلال تحليل البنود الثلاثة الواردة في معظم الدساتير العربية، أن المشاركة السياسية تقتضي مساهمة اتجاهات سياسية مختلفة، وهذه العملية تحتمل الاجتهاد والخلاف في الرأي لأجل اكتشاف الحل الصحيح، وأن الانفراد بالرأي هو الوسيلة المسببة لارتكاب الأخطاء، لذا فتعدد الاتجاهات المنظمة وحقها في مخاطبة الشعب خطوة رئيسة في جعل الشعب هو الحكم في ترجيح أحد الاتجاهات، وبذلك نقدر أن نصل إلى قمة المشاركة السياسية في صنع القرار وتحمل مسؤوليته، وإن مثل هذه الديمقراطية سوف تتجاوز ديمقراطية التمثيل الذي يمارسها المواطنون العرب من خلال مندوبهم في البرلمان من دون أن يمارسها ممارسة يومية[(١٥)].

وهذا ما يتبين في انتخابات مجالس النواب في العديد من الأقطار العربية، التي تأخذ بالإطار الليبرالي في مجالسها الوطنية البرلمانية حيث ينتهي دور المواطن عند الانتخاب، والذي قد يجبر بها المواطن على إدلاء صوته لمرشح معين لصالح الحزب الحاكم، وهذا عكس ما ترتأيه ديمقراطية المشاركة السياسية في الاستمرار مع المتغيرات والتطورات الجديدة، وتعبئة الشعب عنها لاتخاذ قرارات يتحملها الشعب نفسه. من هنا تظهر صدقية السلطات الوطنية العربية في تبنيها المشاركة السياسية من عدمه.

٤ ـ لقد استخدم العديد من النظم العربية أسلوباً للمناورة على البنود الثلاثة الآنفة الذكر الواردة في دساتيرها من خلال تبنيها أسلوباً يميل إلى التعبئة أكثر من المشاركة السياسية... حيث إن هذه الأنظمة تحاول تعبئة قطاعات من الجماهير لمساندة قراراتها وسياساتها من خلال التظاهرات والمسيرات الشعبية والمؤتمرات والاحتفالات العامة... لتصبح الانتخابات ليست وسيلة للمشاركة الحقيقية، وإنما

---

(١٤) اسماعيل صبري عبد الله، **في التنمية العربية** (بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٣)، ص ١٨١.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٨٥.

أداة لتدعيم هذه النظم في مواجهة الرأي العام الخارجي الذي قد تضلله نتائج هذه الانتخابات، خصوصاً في ظل عدم وجود معارضة نظامية قوية قادرة على مناقشة هذه النظم الحاكمة ومساءلتها، بل على الطعن في نتائج انتخابات خضعت لصور من التلاعب[١٦].

إن هذا التشويه للمشاركة السياسية وحقوق الإنسان وحرياته السياسية جعل المشاركة السياسية تتصف بالشكلية وعدم الفاعلية، وجعل من المواطن العربي مواطناً لا يشارك في إعداد الجسم الاجتماعي والسياسي «الوطني» الذي يعيش فيه ولو أنه عضو فيه، ولا يشارك في القرار أو المتغيرات التي تمس الجسم الاجتماعي والسياسي للوطن. وطالما استمر الطلب من المواطنين أن يكونوا أجساماً صافية، وآلات جسدية محضة، ولم يطرأ أي تغيير على المجتمع العربي منذ تحقيق الاستقلال عن الاستعمار، استمرت المشاركة السياسية على هذا المستوى[١٧].

ويلاحظ أن الحقيقة في عدم تطبيق المشاركة السياسية وعدم احترام حقوق الإنسان في أغلب الأقطار العربية تعود إلى أسباب ومبررات تخدم مصالح القائمين بالحكم وكما يلي:

١ ـ إن عدداً من الرؤساء يرى أو يعتقد أن الديمقراطية بما تعنيه من انتخابات وبرلمانات نيابية تعرقل التنمية وتحول دون السير بها أو تطبيق الخطط الاصلاحية في الميادين الاقتصادية والاجتماعية والصناعية، وأنه خير من ممارسة شكليات الديمقراطية أن تتولى السلطة حكومة مؤقتة مؤمنة بتطوير المجتمع، وهذا هو الأهم، ويقصد هؤلاء الرؤساء بهذه الحكومة أنفسهم.

٢ ـ يلاحظ في بعض الأقطار العربية استهواء الحكم من أسر حاكمة أو حكام جدد نتيجة متغيرات عديدة منها المصالح الطبقية التي يمثلون، وخشيتهم من ثورة الشعب لو منح حق ممارسة الديمقراطية وحرية التعبير والانتخابات أو قيام وزارة منبثقة من مجلس نيابي منتخب ومسؤولة أمام المجلس النيابي. ولهذا فإن المصالح الطبقية التي يمثلها الحكام تعد حائلاً أمام الديمقراطية وحقوق الإنسان، وبالتالي فإن هؤلاء الحكام لا يمثلون الشعب.

---

(١٦) جلال عبد الله معوض، «أزمة المشاركة السياسية في الوطن العربي،» في: علي الدين هلال [وآخرون]، **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٣)، ص ٦٧ ـ ٦٨.

(١٧) محمد شقرون، «أزمة علم الاجتماع أم أزمة المجتمع،» في: محمد عزت حجازي [وآخرون]، **نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٧، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩)، ص ٧٤.

٣ ـ يلاحظ في بعض الأقطار العربية أن النفوذ الأجنبي المسيطر على بعض أنظمة الحكم كان له أثره من خلال خدمة مصالحه، سواء في مستوى النفط والتجارة والمواد الأولية، أو في الحد من المشاركة السياسية، أو الحوار مع القوى الوطنية الأخرى، أو عدم احترام حقوق الشعب العربي وحرياته نتيجة خشيته من الشعب أكثر مما يخشى أي شيء آخر.

٤ ـ أما في أقطار عربية أخرى، فيلاحظ أن الشريحة التي وصلت إلى السلطة عبر الكفاح التحرري للتخلص من الاستعمار اتصفت بالتذبذب غير المستقر ايديولوجياً وسياسياً مابعد مرحلة الاستقلال نتيجة وعودها في إنجاز مشاريع سياسية واجتماعية عديدة، جعلها بعد حصولها على السلطة تتنكر لهذه المشاريع وخصوصاً بما يتعلق بحقوق الإنسان والحوار والمشاركة السياسية.

٥ ـ كما أن المثقفين الذين يُعَدون العامل الأساسي في الحراك الاجتماعي، والمفروض أن يلعبوا دوراً أساسياً بعد الاستقلال من أجل ملء الفراغ في المجتمع خدمة لرسم السياسة الخاصة بحقوق الإنسان وحرياته، أو المشاركة السياسية، نجدهم، ومع شديد الأسف، لا يعطون في غالبيتهم المثل للتعاون الديمقراطي والحوار الديمقراطي بينهم، وليس لديهم التسامح الكافي في علاقاتهم بعضهم ببعض[(١٨)].

٦ ـ كما أن تفاقم التوتر بين الطوائف في التعددية السياسية من خلال عدم انسجام التعددية الثقافية مع التعددية السياسية ومع حكم الأغلبية في دولة الأمة، يؤدي إلى أن تأخذ التعددية الثقافية بالدعوة إلى نوع آخر من الديمقراطية يسميها ليبهارت «ديمقراطية بالاتفاق».

٧ ـ لقد كان للسياسات الدولية والإقليمية دور في خلق أزمة المشاركة السياسية وحقوق الإنسان، فقد أسهمت حرب الخليج في إضعاف شرعية الأنظمة العربية من خلال عدم قدرة الأقطار العربية على الدفاع عن حدود أقطارها، أو إنشاء نظام فعّال للأمن الجماعي، أو منع التدخل في الشؤون الداخلية، مما كان له دور في إضعاف الشعور القومي وتعميق الانشقاقات بين الأقطار العربية[(١٩)].

---

(١٨) حسين جميل، الطاهر لبيب وغسان سلامة، «الديموقراطية وحقوق الإنسان العربي،» أدار الندوة علي الدين هلال، **المستقبل العربي**، السنة ٥، العدد ٤٧ (كانون الثاني/يناير ١٩٨٣)، ص ١٥٠ ـ ١٥٥، أخذت النقاط الرئيسة بتصرف وبما يخدم البحث.

(١٩) ليكا، «التحرك نحو الديمقراطية في الوطن العربي: ما يعتريه من عدم اليقين والتعرض للأخطار، وما يعتريه من شرعية محاولة تجريبية في تحديد المفاهيم وفرضيات أخرى،» ص ٥٤ ـ ٥٥.

إن كل هذه المتغيرات الآنفة الذكر أدت إلى عدم قيام توازن عادل بين الفرد والمجتمع من أجل تحقيق الديمقراطية، ومن ثم خلق عوائق بين جماهير الشعب العربي في كل قطر عربي، مما أدى إلى إيقاف طموحاته في تجاوز أزمة الوحدة والتكامل القومي أو أزمة الشرعية وأزمة المشاركة السياسية (سنتطرق إليها لاحقاً)، لأن هذه الأزمات لا يمكننا تجاوزها (خصوصاً بعد تعرض الأمة للنكسات المتمثلة بفلسطين والحروب العربية ـ العربية وتدني الأوضاع العامة) من دون مشاركة سياسية ديمقراطية يتخذ بها القرار بمشاركة الشعب العربي مع الحكام. وهذا ما يؤكده علي الدين هلال من أن أي انجاز وحدوي أو اجتماعي يكمن في تنظيم الجماهير، وأن الانجاز الذي تحققه وتحميه السلطة الحاكمة فقط في غياب المشاركة الشعبية، يمكن لسلطة أخرى لها اتجاه مغاير أن توقفه وأن تفرغه من محتواه[٢٠].

ثالثاً: أثر عدم الاستقرار السياسي في المشاركة السياسية وحقوق الإنسان

يعد الاستقرار السياسي وصيانة الأمن الاجتماعي وتوفير السلامة العامة من المتطلبات الأساسية لتوفير الطمأنينة بين الأفراد من أجل تحقيق مشاركة سياسية واسعة وجدية، وهذا يتوضح من خلال مدى مساهمة الجماعات في المجالس النيابية مقارنة مع نسبة السكان، ونسب تمثيل الفئات الصغيرة والفقيرة في المجالس النيابية وعدم ارغامها بالقهر والقوة على التصويت لصالح مجموعة معينة[٢١] **أولاً**، **وثانياً** مدى بقاء الحكام والمسؤولين والمؤسسات الدستورية في مواقفها ومهامها ومدى ثبات القوانين ومرونتها مع تطور الظروف الدولية[٢٢] واستناد القائمين على الحكم إليها، **وثالثاً** مدى صيانة حرية المعارضة السياسية والصحافة إضافة إلى حرية الرأي في يسر[٢٣].

إن هذا يعني أن عدم الاستقرار السياسي، بحسب مقولة إرنست بوف، يحصل عندما تكون المؤسسات السياسية في مجتمع معين غير فاعلة في إرضاء رغبات الشعب وآمالهم، الأمر الذي يؤدي إلى حالة من النفور السياسي[٢٤].

---

(٢٠) علي الدين هلال، «الديمقراطية وهموم الإنسان العربي المعاصر،» في: هلال [وآخرون]، **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي**، ص ١١.

(٢١) العيسوي، «مؤشرات قطرية للتنمية العربية،» ص ٢٦٦.

(٢٢) عبد المنعم محمد بدر، **مقدمة عن التغير والتنمية: دراسة في المجتمع العربي** (القاهرة: اتحاد الجامعات العربية، الأمانة العامة، ١٩٨٥)، ص ٤٩.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٤٩١.

(٢٤) كريمة عبد الرحيم حسن، «أثر عدم الاستقرار السياسي على التنمية في العالم الثالث،» في: =

وقد أخذت عملية عدم الاستقرار السياسي المهددة للمشاركة السياسية وحقوق الإنسان وحرياته السياسية أشكالاً عديدة في الأقطار العربية، كما يلي:

١ ـ الشكل **الأول** تمثّل في الانقلابات العسكرية التي يتصف أغلبها بظهور شخصية قوية من بين زعماء الانقلاب لتفرض نفسها، ثم تبدأ بعملية تأسيس السلطة بشكل تدريجي أو إقامة حزب جديد بزعامته، أو وضع دستور جديد ثم انتخابه كرئيس للدولة[٢٥]، وهذا يؤدي إلى ظهور ظاهرة الفردية أو الدكتاتورية، ومن ثم عدم تحمل الآراء المخالفة من جهة أخرى، وينطوي الأمر على إدارة المجتمع وفق الأسلوب الذي اعتادته ضمن قطاعاتها العسكرية[٢٦].

٢ ـ الشكل **الثاني** في عدم الاستقرار هو الحروب الأهلية، حيث إن هذه الحروب يظهر تأثيرها من خلال تهديد مؤسسات الدولة وقوانينها، ومن ثم إطفاء المشاركة السياسية وشل حقوق الشعب وحرياته في اختيار القرار المناسب لحل هذه الأزمات.

٣ ـ الشكل **الثالث** في عدم الاستقرار السياسي نجم نتيجة وجود حركات تمرد وانفصال، تلك التي تؤثر في الوحدة الوطنية وفي المؤسسات الدستورية التي تصون المشاركة السياسية وحقوق الإنسان وحرياته، ومن ثم تزرع الشك في ولاء الشعب لوطنه واعتزازه بالانتساب إليه، وهذا ما يلاحظ في محاولة الحزب الاشتراكي اليمني عام ١٩٩٤ زعزعة الوحدة الوطنية اليمنية من خلال تبنيه عملية الانفصال وزرع التشكيك لدى المواطنين في الوحدة اليمنية والمؤسسات اليمنية التي ترسخت وفق صيغة المشاركة السياسية وحقوق الإنسان وحرياته في وضع دستور دولة الوحدة عام ١٩٩٠.

٤ ـ أما الشكل **الرابع** من ظاهرة عدم الاستقرار السياسي المهدد للمشاركة السياسية، فهو بروز صراعات حزبية مدينية وطائفية عنيفة، نتيجة لعدم التكيف المتبادل مع المؤسسات الموجودة في الدولة، الأمر الذي يؤدي إلى ظهور فاعلين سياسيين متخذين من صيغة العنف المتطرف وسيلة لتحقيق المصالح والمطالب. وهذا ما يلاحظ في الحركات الإسلامية التي تحاول نقل التجربة الإسلامية في مجال نظام

= جامعة بغداد، **مشكلات وتجارب التنمية في العالم الثالث** (بغداد: مطبعة دار الحكمة؛ جامعة بغداد، ١٩٩٠)، ص ٦٨.

(٢٥) رياض عزيز هادي، **المشكلات السياسية في العالم الثالث** (الموصل: مطابع التعليم العالي في الموصل، ١٩٩٠)، ص ٣٣٠.

(٢٦) خالد الناصر، «أزمة الديمقراطية في الوطن العربي،» في: هلال [وآخرون]، **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي**، ص ٣٧.

الحكم بأسلوب القوة والارهاب والعنف ملغية في سلوكها جوهر الديمقراطية التي جاء بها الإسلام وهو الحوار والاقناع والمساواة والشورى[٢٧].

٥ ـ أما الشكل **الخامس** من ظاهرة عدم الاستقرار السياسي المهددة للمشاركة السياسية وحقوق الإنسان، فهو تعوّد معظم النظم العربية واستسهالها استخدام العنف في مواجهة مخالفيها في الرأي، واللجوء إلى الحل البوليسي بدلاً من الحل السياسي في الوقت الذي لم تقدم فيه هذه النظم إلى مواطنيها التنمية الاقتصادية أو الوحدة العربية[٢٨].

إن هذه النماذج من عدم الاستقرار السياسي جعلت من قضايا المشاركة السياسية وحقوق الإنسان العربي وحرياته ليست على جانب كبير من الأهمية، لأن الأنظمة العربية جعلت من أهدافها الرئيسة كيفية الحفاظ على احتكار السلطة **أولاً**، وانهماك هذه الأقطار في القضايا الداخلية وصراعاتها بعضها مع بعضها الآخر **ثانياً**، **وأخيراً** إبقاء العدد الهائل من السجناء السياسيين الذين كانوا يناضلون من أجل هاتين القضيتين في السجون ولفترة طويلة من دون محاكمة، بحجة أن بقاءهم خارج السجن يؤدي إلى عدم الاستقرار في النظام السياسي القائم[٢٩]. وهذا كله ساهم في استمرار عدم الاستقرار ما دام هناك عدم توافق بين الشعب ومؤسسات الدولة، الأمر الذي يؤدي إلى نمو التوتر والانتفاضة والنفور والثوران السياسي.

كل ذلك يجعلنا نقول مع هانتنغتون إن تحقيق الاستقرار السياسي يقترن بإيجاد مؤسسات سياسية، وتأسيس الأحزاب السياسية التي تنظم المشاركة السياسية، وتمنع انتشار العنف والفساد بتوسيع المساهمة الشعبية في وضع السياسات العامة وفي اختيار الأشخاص للمناصب الرسمية وتوفير آليات المشاركة للنظام السياسي، والقدرة على معالجة الأزمات والانقسامات والتوترات في المجتمع، والاستجابة للمطالب الشعبية عبر الديمقراطية، وعدالة توزيع المهمات لضمان المساواة[٣٠].

رابعاً: الأحزاب السياسية

تُعَد التنظيمات السياسية، وخصوصاً الأحزاب السياسية، من أهم قواعد الديمقراطية، لأن هذه القواعد تعبر عن وجود شرعي للأحزاب السياسية

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٣٨ ـ ٣٩.

(٢٨) هلال، «الديمقراطية وهموم الإنسان العربي المعاصر،» ص ١٢.

(٢٩) ظاهر، **حقوق الإنسان**، ص ١٦٢ و١٨٦ بتصرف.

(٣٠) غازي فيصل، **التنمية السياسية في بلدان العالم الثالث** (بغداد: مديرية دار الكتب للطباعة والنشر، ١٩٩٣)، ص ٨٠ ـ ٨١.

والجماعات ذات المصالح واندماجها في نظام دستوري مشروع[٣١]، لما تقوم به من تنظيم للرأي العام وبذل الجهد في عملية الإمداد السياسي واختيار القيادات السياسية، سواء في الديمقراطية النسبية أو الديمقراطية القديمة أو الدول ذات الاتجاه الشمولي (أنظمة الحزب الواحد)، أي بمعنى آخر، أن تضع الصفوة السياسية مصالح الشعب في اعتبارها سواء حقه في تقرير السياسة العامة أو اختيار القادة أو التأكد من أن الصفوة الدكتاتورية ملتزمة الوسائل المنظمة للضبط وتعمل بموجبها[٣٢]، أي بمعنى آخر كذلك، إن تحليل مدى التزام النظام السياسي الديمقراطية يرتبط بتحديد القوى المختلفة في ممارسة السلطة والتأثير فيها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة من أجل تلبية حاجات الشعب[٣٣].

وقد ربط العديد من المفكرين بين ظروف نشأة الأحزاب السياسية وأزمة التنمية السياسية (أزمة الشرعية، أزمة التكامل والاندماج القومي، وأزمة المشاركة السياسية)[٣٤]، وهذا ما سيُكشف خلال دراستنا.

١ ـ العوامل المفسرة لنشأة الأحزاب السياسية العربية

بعد ظهور الأحزاب السياسية العربية عند نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، توضحت أزمات الشرعية، والمشاركة السياسية والاندماج القومي، إذ نرى أن استبداد السلطان العثماني عبد الحميد وبطشه بزعماء الحركة القومية الجديدة خلق حالة من الشك في شرعية النظام العثماني، وخلق أزمة المشاركة السياسية التي كانت نتيجتها انبثاق أحزاب وجمعيات ومنتديات سرية وعلنية تهدف إلى بعث الروح القومية لدى العرب والتحرر من السيطرة العثمانية أو الوقوف ضد الاستعمار الأوروبي الذي بدأ يتغلغل في الأقطار العربية، مثل جمعية رابطة الوطن العربي عام ١٩٠٤، وحزب اللامركزية في مصر عام ١٩١٢، وجمعية العربية الفتاة عام ١٩١١... وغيرها.

ويلاحظ أن هذه التنظيمات لم تكن شعبية، بل اقتصرت على نخبة من

---

(٣١) ليكا، «التحرك نحو الديمقراطية في الوطن العربي: ما يعتريه من عدم اليقين والتعرض للأخطار، وما يعتريه من شرعية محاولة تجريبية في تحديد المفاهيم وفرضيات أخرى،» ص ٣٦.

(٣٢) الخطيب، **الأحزاب السياسية ودورها في أنظمة الحكم المعاصرة**، ص ٧.

(٣٣) Lean Davies, *Social Mobility and Political Change* (London: George Allen and Unwin, 1964), p. 34.

(٣٤) نقلت فكرة واينر عن: حسين عبد الحميد أحمد رضوان، **التغير الاجتماعي والتنمية السياسية في المجتمعات النامية: دراسة في علم الاجتماع السياسي** (الاسكندرية: المكتب الجامعي الحديث، ١٩٨٨)، ص ١٤.

المثقفين، وذلك لقلة الوعي السياسي وسيادة الأمية وعدم وجود ممارسة سابقة في مجال الديمقراطية[٣٥]. كما ويُرى أن هذه الأحزاب لم تتكون نتيجة كتل برلمانية في جمعية تشريعية أو وجود مؤسسات ساهمت في ظهور أحزاب سياسية نتيجة تشجيع الدولة، وفق تفسير موريس ديفرجيه في ظهور الأحزاب نتيجة عوامل داخلية وخارجية[٣٦]، بل كتعبير عن المعارضة والتحريض ضد الحكم العثماني أو ضد الحكم المطلق ولتحقيق أسس الديمقراطية.

أما في فترة الاستعمار الأوروبي، فقد شُكلت معظم الأحزاب السياسية العربية، إما لمقاومة الحكم المستبد **أولاً**، ذاك الذي استخدم القمع السياسي لأجل تفريغ الحياة السياسية ومعاني الديمقراطية، وهذا ما يلاحظ مع الأحزاب السياسية في اليمن الشمالي منذ عام ١٩١٤ ـ ١٩٦٢ حيث ارتبط نشاطها بالعمل السري من أجل إزاحة نظام الإمامة وإطلاق الحقوق والحريات كحق التجمع والصحافة وإبداء الرأي[٣٧]؛ أو من أجل التحرر من الاستعمار باعتباره مصدر البلاء والتخلف الذي يواجهه الشعب العربي **ثانياً**؛ **وأخيراً** من أجل صياغة الدستور وإيجاد برلمان وحياة نيابية بعد تحقيق الاستقلال.

وقد كان للجمعيات والتنظيمات العربية التي نشأت خارج الكتل البرلمانية (التفسير الخارجي لموريس ديفرجيه في نشأة الأحزاب) دور كبير في أن تتطور إلى أحزاب سياسية لتخوض صراعاً مع الجماعات الحاكمة لتحقيق المشاركة السياسية والمطالبة بحق التصويت والتمثيل والتعبير والانتخابات الواسعة. وهذا ما نراه في اليمن من تطور حركة النادي العربي الإسلامي إلى حزب الأحرار عام ١٩٤٤، وتطور جمعية العربية الفتاة في سوريا إلى حزب الاستقلال العربي.

ونتيجة قيام الأنظمة العربية على أسس غير ديمقراطية والانتقاص من حقوق الإنسان وحرياته السياسية اللذين كانا عائقاً لدى الشعب العربي في كل قطر عربي من أجل تحقيق طموحاته في الوحدة العربية، برزت أزمة التكامل والاندماج القومي أو الوطني التي ولدت أحزاباً وحدوية قومية عبرت عن رغبة الشعب العربي في

---

(٣٥) جميل صليبا، **محاضرات في الاتجاهات الفكرية في بلاد الشام وأثرها في الأدب الحديث** (القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية؛ المطبعة الكمالية، ١٩٥٨)، ص ٥٠.

(٣٦) يستثنى من ذلك تكوين حزب الحرية والائتلاف العثماني عام ١٩١١ حيث تكون نتيجة كتل كوّنها النواب العرب في البرلمان التركي.

(٣٧) حول الأحزاب السياسية، انظر: اريك ماكرو، **اليمن والغرب**، ترجمة حسين العمري (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٧)، ص ٨٧.

التوحد والتغلب على التحديات والصعوبات التي واجهها كأقطار منفردة. وقد واجهت الايديولوجيات القومية الوحدوية تقاطعاً ايديولوجياً مع الأحزاب الماركسية والدينية والقطرية **أولاً**، وذوبان العديد منها ونشوء أحزاب أخرى واندماج بعضها في بعضها الآخر نتيجة لما فرضه عامل الاستقلال والقطرية من ظروف جديدة **ثانياً**. أما الأحزاب القومية المستمرة في نضالها القومي فنراها إما لا تعطي في أولويات أفكارها وأهدافها أهمية للوحدة العربية، أو لا تلتقي بعضها مع بعض من حيث الفكر وأساليب تحقيق الأهداف القومية والوحدوية(٣٨).

وقد تجلت أزمة الاندماج الوطني في اليمن حين تمكنت الأحزاب والتنظيمات والجمعيات والنوادي السياسية بمختلف اتجاهاتها من الالتقاء في مشاركتها السياسية لتحقيق إرادة الإنسان اليمني في تحقيق وحدته الوطنية من خلال إقرار ثلاث أساسيات، هي القضاء على نظام الإمامة في اليمن الشمالي **أولاً**، وطرد المستعمر الانكليزي من اليمن الجنوبي **ثانياً**، وتحقيق الوحدة اليمنية **ثالثاً** عام ١٩٩٠.

٢ ـ الأقطار العربية من الحزب الواحد إلى التعددية

ارتبطت عملية المشاركة السياسية وقضية حقوق الإنسان وحرياته السياسية بالأحزاب السياسية بحسب الأخذ بتعدديتها أو عدمه، وهذا يعتمد على مدى إعطاء السلطات العربية دوراً للشعب في المساهمة في الحياة السياسية من خلال فسح المجال للديمقراطية التي تؤدي إلى حرية تشكيل الأحزاب من دون قيد **أولاً**، وتداول السلطة بانتخابات حرة تنافسية **ثانياً**، وتشريع قانون الحقوق والحريات **أخيراً**. ولهذا تباينت الأقطار العربية في تبنيها الواحدية أو التعددية، كما يأتي:

أ ـ برزت التعددية السياسية والحزبية العربية من أجل تحقيق إرادة الشعب في مقاومة النفوذ الأجنبي ونيل الاستقلال من خلال صراع خاضته لمواجهة قوى متعددة داخلية وخارجية. كما ان الاستعمار شجع على قيام هذه التعددية لأجل تحقيق التوازن بين وجوده من خلال أحزاب موالية له، وبين قوى النضال الشعبي، وذلك لتمزيق المجتمع العربي.

وبعد حصول الأقطار العربية على الاستقلال، مارست غالبيتها مشاركة سياسية وغير فاعلة على النمط الغربي، حيث قامت مجالس تشريعية انتُخبت وفق ممارسة

---

(٣٨) احسان محمد الحسن، **علم الاجتماع السياسي** (الموصل: مطابع جامعة الموصل، ١٩٨٤)، ص ١٧٤.

ديمقراطية بوجود أحزاب متعددة[٣٩].

ب ـ خلال فترة الخمسينيات والستينيات والسبعينيات من القرن العشرين نرى العديد من الأقطار العربية التي كانت تأخذ بالتعددية الحزبية تبنت نظام الحزب الواحد متأثرة بتجربة الاتحاد السوفياتي سابقاً، لتترك جانباً الحقوق السياسية والمشاركة السياسية بذرائع تتعلق[٤٠] باعتبارات منها ما يأتي:

(١) عدم توافق التعددية الحزبية مع تخلف الأقطار العربية لأن التنمية تحتاج إلى سلطة قوية ومستقرة.

(٢) تفويت فرصة تفتيت المجتمع وترسيخ الوحدة الوطنية والاستقرار.

(٣) اعتبار الأحزاب هي المسؤولة عن تدهور الأوضاع الاجتماعية.

(٤) التدخل الأجنبي لصالح النخبات التقليدية الحاكمة.

(٥) انقسام الأحزاب وتشرذمها وتكالبها على السلطة واتهام بعضها بعضاً بتشويه العمل الحزبي.

ومهما كانت أساليب نظام الحزب الواحد في الوطن العربي في تبنيها مبدأ الشعبية، فإنها لا تعترف بالمعارضة، ودوماً تلجأ إلى العمل السري، الأمر الذي شجع المعارضة على إحداث التغيير بالعنف واستمرار وجود الانقلابات العسكرية[٤١].

ج ـ أما في نهاية السبعينيات من القرن العشرين، فنرى العديد من الأقطار العربية يتجه نحو التعددية لمسببات تتمثل في عدم ضمان الاستقرار السياسي الضروري للتنمية **أولاً**، وبقاء القيادات القديمة محتكرة للسلطة من دون إعطاء المجال للجيل الجديد **ثانياً**، الأمر الذي أدى إلى تمزق الوحدة الوطنية وتصدع مؤسسات الدولة وتعرّض سيادتها واستقلالها لمخاطر التدخل الأجنبي نتيجة انتشار الحروب الأهلية **ثالثاً**، ولأن الحزب الواحد لم يضمن التمثيل الكافي للشعب الأمر الذي سبب في ظهور البيروقراطية ونقص الكوادر وضعف التنسيق[٤٢] **رابعاً**، **وأخيراً** تعزز

---

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٦٥.

(٤٠) انظر بالتفصيل: رياض عزيز هادي، **العالم الثالث من الحزب الواحد إلى التعددية**، سلسلة آفاق؛ ١١ (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٩٥)، ص ٤٥ ـ ٤٩.

(٤١) حسين جميل، **حقوق الإنسان في الوطن العربي**، سلسلة الثقافة القومية؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، ص ١٤٥ ـ ١٤٦.

(٤٢) نور فرحات، «التعددية السياسية في العالم العربي: الواقع والتحديات،» **الوحدة**، السنة ٨، العدد ٩١ (نيسان/ ابريل ١٩٩٢).

تيار التعددية بعد انهيار الأنظمة الشيوعية ذات نظام الحزب الواحد الذي عُدَّ قوة داعمة للضغوط الشعبية والاضطرابات الجماهيرية للأخذ بالتعددية الحزبية، وهذا ما يلاحظ في تبني الجزائر التعددية عام ١٩٨٩، والأردن عام ١٩٨٩، وتونس عام ١٩٨٧، ومصر عام ١٩٧٨ بعد توجيه الانتقادات إلى الاتحاد الاشتراكي، واليمن عام ١٩٩٠، حيث كان للوحدة الوطنية أثر في ذلك.

من ناحية أخرى، وعلى رغم تأكيد التنظيم الدولي والوضع الدولي الجديد على الديمقراطية والتعددية الحزبية، إلا أننا نرى أن العديد من الأقطار العربية مثل دول الخليج العربي، والسودان، وليبيا، لا يأخذ أو يؤمن بوجود الأحزاب، وأن الأقطار العربية التي أخذت بالديمقراطية كانت شكلية وغير فاعلة، الأمر الذي جعل جزءاً كبيراً من الشعب العربي بعيداً عن المشاركة السياسية ومنتهَكاً في قضايا حقوق الإنسان وحرياته، ليُحتكر الحكم بيد فئة معينة تمارس السلطة بالقوة جاعلة هدفها الرئيسي تفريغ الساحة من الحياة السياسية.

خاتمة

يتضح من هذه الدراسة أن معظم الأقطار العربية يعيش في حالة أزمة ديمقراطية من خلال تقييد المشاركة السياسية وحقوق الإنسان، لأن عملية تركيز السلطة واتخاذ القرار وتنفيذه تتمثل في فئة حاكمة وضمن نموذج بطريركي **أولاً**، وأن أمر تداول السلطة محتكر بيد فئة حاكمة من دون إعطاء المجال للجيل الجديد **ثانياً**، **وأخيراً** إن الانفراد بالرأي من دون احترام رأي الآخرين هو صيغة مستمرة ودائمة في معظم الأقطار العربية.

وهذا خلق حالة انعدام صدقية أغلب الدساتير العربية، لأن جوهر الديمقراطية هو تحقيق حقوق الإنسان وحرياته وتعدد الاتجاهات السياسية وإمكان تداول السلطة. لهذا انتشرت حالة عدم الاستقرار السياسي من خلال الانقلابات العسكرية والحروب الأهلية وحركات التمرد **أولاً**، **وثانياً** استمرار أزمة الشرعية والمشاركة السياسية والاندماج القومي ما دامت هناك دول لا تعترف بالحياة الحزبية أو دول توجد فيها حياة حزبية ولكن لا تمارس الديمقراطية مع نفسها ومع الآخرين، لأن التعامل الديمقراطي بين الاتجاهات السياسية وهي في المعارضة هو أفضل المدارس لتربية النشوء الديمقراطي.

إن كل ذلك يدعونا إلى القول إن المشاركة السياسية وقضية حقوق الإنسان العربي تحتاج إلى إطار تقاني يتمثل في قيم أبرزُها العقلانية في تنظيم المجتمع وعدم

التطرف في الأفكار السياسية نحو الدين والايديولوجيا، وتعميم قيم مثل تداول السلطة واحترام حريات التجمع والتصويت والانتخاب. . . وهذا يتطلب الوقت والممارسة من أجل خلق مؤسسات المجتمع المدني التي ترتكز على أسس الحوار والمشاركة والتمتع بالحقوق والحريات السياسية، والتي يمكنها أن تساهم في إرساء وعي ثقافي ملائم للديمقراطية، به تتحقق إرادة الشعب في تحمل مسؤولياته مع السلطة وتجاوز الأزمات الآنفة الذكر.

الفصل التاسع

مستقبل حقوق الإنسان في الوطن العربي(*)

محسن عوض(**)

يعد تطور استراتيجية قومية لتعزيز حقوق الإنسان في الوطن العربي إحدى المهام الملحة على جدول أعمال العمل القومي العربي، سواء كمدخل لموقف التردي الشديد في عدد من الحقوق والحريات الأساسية في الوطن العربي بشقّيها المدني والسياسي، أو الاجتماعي والاقتصادي والثقافي، أو كمرتكز لتوسيع نطاق الحريات، استجابة لدواعي التغيير والرغبة في النهوض بمختلف أوجه العمل الوطني والقومي.

ورغم أن هذه المهمة مطروحة دوماً في مقدمة أسبقيات الانشغال القومي، فليس هناك توقيت أدعى لدفع جهود النهضة بها، وتعزيزها، مما تمر به أمتنا العربية في الوقت الراهن. ففي أعقاب المحنة العاصفة التي أسفرت عنها أزمة الخليج، والتحديات الصعبة التي خلّفتها على مستويات الفكر والممارسة، جرت إعادة طرح لبديهيات، على الساحة العربية، كان من المتصور أن الزمن قد تجاوزها تماماً، كما جرى تجاوز للخطوط الحمر التي كانت قد استقرت كثوابت في ضمير هذه الأمة عبر نضالها المضني في سبيل الاستقلال والتنمية والوحدة.

ويهدف هذا البحث الموجز إلى طرح بعض الأفكار في مجال دفع جهود النهوض بهذه المهمة. ويجب، في البداية، إلقاء نظرة فاحصة على واقع حقوق

(*) بحث نشر في: **المستقبل العربي**، السنة ١٤، العدد ١٥١ (أيلول/سبتمبر ١٩٩١)، ص ٥٠ ـ ٦٠.

(**) مساعد الأمين العام للمنظمة العربية لحقوق الإنسان.

الإنسان في المنطقة، سواء من حيث ما يتوافر له من ضمانات دستورية وقانونية، أو في إطار الممارسة لاستخلاص متطلبات العمل. وسوف يتم التركيز بالضرورة على الأمور الرئيسية التي تمثل حجر الزاوية في هذا المجال.

أولاً: الضمانات الدستورية والقانونية

يندرج في هذا الإطار الالتزامات التي تقبلتها الأقطار العربية من خلال انضمامها إلى المواثيق والعهود الدولية والإقليمية، ثم يليها مستوى الضمانات الدستورية، وأخيراً القوانين الرئيسية المنظمة لممارسة الحقوق والحريات الأساسية. ورغم أن هذه الضمانات ليست، بالضرورة، موضعاً للممارسة العملية، غير أنها تظل أحد مؤشرات التعبير عن مستوى التقبل الرسمي لحقوق الإنسان، ونوعية الضمانات التي تتوافر لحماية هذه الحقوق، كما توضح ـ في الجانب السلبي ـ نوعية القيود التي ترسف فيها حقوق الإنسان في الوطن العربي.

وتكشف نتائج دراسة **المستوى الأول من الالتزامات القانونية** عن واقع مؤسف؛ فبعد أكثر من عقدين من العمل بالمواثيق الدولية الأساسية، ومثلهما من استقلال البلدان العربية، ما زال عدد البلدان العربية الموقّعة على هذه المواثيق اثني عشر قطراً، من بين عشرين قطراً، بينما ما زالت ثمانية أقطار عربية، هي أقطار مجلس التعاون الخليجي الستة، وكل من جيبوتي وموريتانيا، عازفة عن تقديم هذا الالتزام، بل إن إحداها ـ السعودية ـ كانت قد تحفّظت على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ـ عند إقراره في الأمم المتحدة ـ رغم أنه لا يرتب أي آليات للالتزام، ولا يعدو أن يكون بمثابة إعلان للنيات، وبعضها لم يصادق على اتفاقية واحدة من عشرات الاتفاقيات التي تمثل أوليات حقوق الإنسان.

لكن النتائج الكمية للدراسة، وحدها، قد لا تعطي انطباعاً صحيحاً في هذا المجال، فالظروف التي أحاطت بمصادقة بعض الأقطار العربية على هذا الالتزام لا توفر مقصد الالتزام، وإنما ارتبطت بتطورات داخلية ودولية معينة أفضت إلى هذا الارتباط. وفي تفصيل ذلك نشير إلى ظروف انضمام كل من الصومال واليمن خلال العام ١٩٩٠ إلى هذه المواثيق، بصفتهما أحدث نماذج الانضمام؛ ففي **الحالة الأولى** جاء تصديق الصومال بهدف تخفيف الضغوط التي مارستها الدول المانحة للمعونة، والتي قطعت معونتها بسبب تردي حقوق الإنسان في الصومال، ولم يتجاوز هذا الإجراء مراسم الانضمام حتى انهيار النظام في نهاية العام. وفي **الحالة الثانية** ـ اليمن ـ فقد جاء ارتباطه بهذه المواثيق آلياً إثر اندماج شطريه خلال العام ١٩٩٠، اتساقاً مع

الالتزام الذي كان الشطر الجنوبي قد صادق عليه، ولم يتم هذا الالتزام بمبادرة من جانب حكومته.

أما الالتزام بالمواثيق الإقليمية، فقد حال الخلاف بين الحكومات العربية حول بعض مفاهيم حقوق الإنسان في جامعة الدول العربية ـ كما هو معروف ـ دون إصدار وثيقة قومية لحقوق الإنسان في الوطن العربي. كما تعثر حتى الآن إصدار ميثاق إسلامي لحقوق الإنسان، يعكس الخصوصية الحضارية للفكر الإسلامي، ويلبي متطلبات التحديث في هذا المجال. وبقي التطور الإيجابي الوحيد في الالتزام بالمواثيق الإقليمية هو الالتزام الناشىء عن انضمام أقطار عربية أفريقية عدة إلى ميثاق «حقوق الإنسان والشعوب» الصادر في إطار **منظمة الوحدة الأفريقية**.

ولا يطرح **المستوى الثاني من الالتزامات القانونية** ـ الضمانات الدستورية ـ صورة أكثر مدعاة للتفاؤل. ويفيد التحليل الكمي أن أربعة من بلدان الوطن العربي لا تأخذ، كلية، بمواثيق دستورية مكتوبة، وهي العربية السعودية، وسلطنة عمان، وجيبوتي، وليبيا[1]. أما الأقطار الأخرى التي لها دساتير، فقد عطلت ثلاثة منها دساتيرها كلياً أو جزئياً، وهي السودان، والكويت، والبحرين، وفرضت ثمانية منها قوانين الطوارىء، أو نظم الأحكام العرفية، لسنوات طويلة، حتى غدت في بعضها بمثابة دستور ثان، وهذه الأقطار، هي: مصر وسوريا والأردن والعراق والكويت والبحرين والصومال وموريتانيا. ولا نعرف حالة واحدة خلال السنوات الأخيرة جرى فيها إلغاء قوانين الطوارىء أو الأحكام العرفية في بلدان الوطن العربي، أو جرى فيها إعادة تفعيل الضمانات الدستورية، وحتى القطر العربي الوحيد الذي كان مرشحاً لمثل هذه الخطوة خلال العام ١٩٩٠ ـ وهو الأردن ـ فقد استجدت اعتبارات أرجأت إلغاء الأحكام العرفية فيه. كما انتهت أزمة الخليج بإضافة الكويت إلى قائمة الأقطار الآخذة بنظام الأحكام العرفية.

فإذا انتقلنا من التحليل الكمي إلى تحليل مضمون الدساتير العربية، وجدنا أن معظم الدساتير، رغم أنها تحفل بالكثير من المبادىء التي تكفل الحقوق والحريات وضمانات حقوق الإنسان، غير أن هذه الضمانات تصطدم بكثير من العوائق التي تعترضها. فمعظم الدساتير العربية يحيل تنظيم ممارسة الحقوق المختلفة إلى القوانين. وبعضها يتضمن استدراكات على النصوص، وشروطاً سياسية تطيح بالضمانات التي

---

(١) صدر إعلان دستوري في ليبيا عام ١٩٦٩، ثم نُحّي هذا الإعلان جانباً إثر إعلان سلطة الشعب عام ١٩٧٧، ثم أعلن أن **القرآن الكريم** وحده هو الدستور في ليبيا.

سبق أن أقرتها. وتصل هذه القيود في بعض الدساتير إلى مستوى البديهيات، مثل الاستدرك على مبدأ علنية القوانين، أو وضع شروط تخل بمبدأ المساواة. ولا يقتصر هذا على الجيل السابق من الدساتير العربية، بل الأسوأ أنه يشمل كذلك بعض الدساتير التي طرحت للنقاش خلال العام ١٩٩٠، كجزء من برامج إصلاحية في بعض الأقطار العربية.

ومع ذلك تظل مشكلتنا الأساسية مع **المستوى الثالث** من الأطر القانونية المنظمة لحقوق الإنسان، وهي القوانين التي تنظم حق المواطنين في السلامة والأمان الشخصيّين، وتلك التي تنظم ممارسة الحقوق والحريات الأساسية، وأخيراً تلك المنظمة للنظم القضائية.

يأتي في مقدمة هذه القوانين، قوانين الطوارىء والأحكام العرفية، وتخول هذه القوانين جهات الإدارة سلطات واسعة تخل بضمانات حقوق الإنسان كلها، فهي تجيز للحاكم العرفي القبض على المشتبه بهم أو الخطرين على الأمن والنظام العام بقرارات إدارية، والترخيص بتفتيش الأشخاص والأماكن دون التقيد بأحكام قانون الإجراءات الجنائية. كما تتيح له صلاحية تجريم أفعال وامتناعات تخالف الأصول القانونية.

كما تكتظ التشريعات العربية بالعديد من القوانين الاستثنائية التي جرى إلباسها لبوس التشريعات العادية، وبالمقابل تتناقض أحكامها مع ضمانات حقوق الإنسان المقررة في المواثيق الدولية والإقليمية، بل تعصف أحياناً أيضاً بالضمانات المقررة في الدساتير الوطنية ذاتها. ويشار من بينها في مصر إلى **القانون رقم (٩٥)** لسنة ١٩٨٠ المعروف باسم «قانون حماية القيم من العيب». وفي السودان إلى قوانين أيلول/ سبتمبر التعسفية لعام ١٩٨٣، وفي الصومال إلى قانون سلطة الاعتقال الذي يجيز الاعتقال الإداري ـ دون محاكمة ـ لأجل غير محدود، وفي البحرين إلى قانون تدابير أمن الدولة لسنة ١٩٧٤ الذي يجيز لوزير الداخلية إصدار أوامر اعتقال لمدة تصل إلى ثلاث سنوات... إلخ.

كذلك يشترك كثير من الأقطار العربية في ما يعرف باسم التدابير المنعية أو قوانين الاشتباه، وتنص هذه التدابير على اتخاذ إجراءات إزاء أشخاص بدعوى منع الجريمة عند احتمال وقوع ما يخل بالأمن العام، أو الاشتهار بالاعتياد على ارتكاب الجرائم. وتجيز السجن أو وضع المشتبه بهم تحت رقابة الشرطة. وكلا هذين الاجراءين من العقوبات لا يُقضى بهما إلا كجزاء على ارتكاب جريمة.

وتبلغ القوانين الاستثنائية في بعض البلدان العربية حد الإسفاف، حيث يجرّم بعضها أفعالاً بأثر رجعي، ويفرض لها عقوبات تصل إلى الإعدام. ويتيح بعضها صلاحيات لمستويات حزبية لتنفيذ أحكام تصل عقوبتها إلى الإعدام، ويشتهر العراق بمثل هذا النوع من القوانين.

وتستخدم الصلاحيات الواسعة التي تتيحها قوانين الطوارىء، والأحكام العرفية، والقوانين الاستثنائية في فرض ما يسمى بـ «النظام العام» و«الأمن العام» و«حماية الاستقرار»، ويشمل ذلك، عادة، تصفية الخصوم السياسيين للنظام السياسي، وحرمان القوى المنافسة من حقها الطبيعي في تنظيم نفسها، أو الدعاية لبرامجها السياسية.

وتقيد القوانين والتشريعات العربية **حق التنظيم الحزبي والنقابي** في معظم البلدان العربية. فيحظر نحو ثلاثة أرباع البلدان العربية إنشاء أحزاب سياسية، سواء كلية، على غرار دول مجلس التعاون الخليجي وبعض الأقطار الأخرى، أو يقتصر هذا الحظر على المعارضة، حيث يفرض احتكار قانوني على ممارسة النشاط الحزبي على حزب واحد، أو ائتلاف حزبي، يقوده حزب واحد، على غرار ما هو قائم في العراق وسوريا. وأما الأقطار التي تأخذ بالتعددية الحزبية، فما زال قطران اثنان منها لم يقننا هذا الحق بعد، مثلما هو الحال في الأردن واليمن.

كذلك تحظر بعض البلدان العربية كلية **حق التنظيم النقابي** أو ممارسة أي نشاط عمالي، مثل السعودية وبعض بلدان الخليج. كما تعترف بعض الأقطار الأخرى بقيام التنظيم النقابي، وتصرح بقيامه قانونياً، إلا أنها تضع له أطراً قانونية تتناقض أحياناً مع الاعتراف القانوني، وتشمل هذه الأقطار سوريا ومصر والأردن والكويت وليبيا. ففي حين تعترف هذه الأقطار بالتنظيم النقابي، إلا أنها لا تعترف بحق العمال في إنشائه، وتتولى ـ نيابة عنهم ـ هذه المهمة. ويرصد المراقبون مظاهر عديدة للتدخلات الحزبية والحكومية في إنشاء هذه المنظمات أو عضويتها، وفي الترشيح لمراكزها القيادية، وفي عقد جمعياتها العمومية، وفي مراجعة أوضاعها المالية والإدارية، وفي نشاطاتها وعلاقاتها الإقليمية والدولية. وتخضع أغلب ممارسات المنظمات النقابية للرقابة والمراجعة والتوجه الحزبي أو الحكومي، الأمر الذي أجمعت عليه تقارير لجنة الخبراء الدولية لمنظمة العمل الدولية وملاحظاتها. ولا يكاد يستثنى من هذه الصورة العامة في السنوات الأخيرة سوى الجزائر التي قامت بتطوير أطرها القانونية، وسمحت بممارسة واسعة لهذا الحق، في حين اتجه معظم التطورات الأخرى في بلدان المنطقة إلى التضييق على هذا الحق، ففي العام ١٩٨٧ اتخذ العراق خطوة مفاجئة

بتحويل العمال إلى موظفين وإلغاء النقابات العمالية، وفي السودان حل مجلس ثورة الإنقاذ الوطني ـ إثر انقلاب حزيران/ يونيو ١٩٨٩ ـ النقابات العمالية والمهنية، وشكل ما يسمى «مجالس التسيير» التي تقوم بالمهام الإدارية.

ولا تختلف معالجة القوانين العربية **للحق في تكوين الجمعيات غير السياسية** كثيراً عن معالجتها للحق في التنظيم الحزبي والنقابي، فمعظم التشريعات العربية تعالج هذا الأمر، بالحذر والشك نفسيهما اللذين تعالج بهما حقوق التنظيم الحزبي والنقابي، وتفرض عشرات القيود على ممارسته. وتكاد تقصر ممارسة هذا الحق على الجمعيات الرياضية والخيرية، بينما تعالج أحكامه أوضاعاً يصعب أن تتجاوز الجمعيات الخيرية. وحتى في البلدان العربية التي تتيح هامشاً أوسع لممارسة هذا الحق ـ مثل مصر ـ فيشتهر قانونها **رقم (٣٢)** لسنة ١٩٦٤ الخاص بتكوين الجمعيات باسم قانون جمعيات «دفن الموتى» حيث كان صدوره لمواجهة تأسيس بعض الجمعيات الخيرية، ثم حشرت فيه الجمعيات الأخرى، الثقافية والاجتماعية كلها.

ولا يبدو أن الأمور تتطور في الاتجاه الصحيح بالنسبة إلى هذا الحق، حيث إن آخر تطور نُمي إلى علمنا حول إدخال تطور على أحد القوانين المنظمة لهذا الحق ـ وهو قانون الجمعيات في البحرين ـ جاء ليكرّس القيود السابقة نفسها.

وتضيف **قوانين ونظم مباشرة الحقوق السياسية** في البلدان العربية مزيداً من التعقيدات حول ممارسة هذه الحقوق. وإذا استبعدنا البلدان التي لا تعرف أية هيئات تمثيلية، ولم تعرف طريقها بعد إلى صناديق الانتخاب، ومنها بعض بلدان مجلس التعاون الخليجي، فإن البعض الذي أقر هيئات تمثيلية بالانتخاب قد تراجع عن ذلك مثل قطر والكويت، ففي الأولى أجرت السلطات تعديلات على الدستور **ألغت حق الانتخاب** لمجلس الشورى، وحلت الثانية مجلسها النيابي، وعطلت مواد الدستور في العام ١٩٨٦. وخارج بلدان الخليج هناك بلدان أخرى مثل موريتانيا بدأت انتخاباتها على مستوى البلديات قبل أربع سنوات، ولم تكد تنتهي منها بعد.

البلدان الأخرى التي لها مجالس تمثيلية وتعترف بالانتخابات، تضم تنويعة مدهشة من النظم الانتخابية. فهناك البلدان التي تأخذ بمجالس تقوم على حزب واحد مثل جيبوتي، وأخرى بمجلس سلطة الشعب مثل ليبيا، ومجموعة تأخذ بمجالس تقوم على تحالف حزبي يقوده الحزب الواحد، ويضم بعض الأحزاب الصغيرة أو بعض المستقلين مثل سوريا والعراق. وتعبر مجالس هذه البلدان عن رؤية الدولة، ويتم الترشيح لها وفق قواعد ومعايير صارمة.

ثمة بلدان عربية أخرى في مفترق الطرق، ولم تحدد صورة مجالسها التمثيلية،

مثل السودان والصومال، ومثل لبنان الذي أدخل تعديلاً على دستوره يلغي الطائفية تدريجياً على بعض المستويات.

أما البلدان التي تأخذ بهامش أوسع من الحريات تاريخياً، مثل مصر وتونس والمغرب، فقد أخذ بعضها في تكوين مجالسه التمثيلية وفقاً لنظم انتخابية، مثل نظام القوائم، أفضت، في حالة تونس، إلى مقاطعة أحزاب المعارضة وكرّست احتكار الحزب الحاكم للصفة التمثيلية بعدد ٢٤٤ مقعداً من بين ٢٤٥ مقعداً، وأفضت، في حالة مصر، إلى احتكار الحزب الوطني الحاكم معظم مقاعد مجلس الشعب في انتخبات سنة ١٩٨٩. وعندما جرى تعديل هذه النظم لتصبح دستورية في الانتخابات الأخيرة، وانتهى الأمر إلى مجلس يعبر عن الحزب الحاكم وشخصيات محدودة من الحزبيين والمستقلين. أما المغرب فقد جدّد مجلسه النيابي باستفتاء شعبي بأغلبية ٩٩,٩ بالمئة.

وتشترك معظم القوانين والإجراءات في النظم الانتخابية العربية في مبدأ الاستبعاد. . . استبعاد قوى أو أشخاص، وفقاً لقائمة نمطية تأخذ أسماء صريحة، وأسماء رمزية أحياناً أخرى، أصبحت رمزاً لاستبعاد قوى بعينها.

وتعاني **حريات الرأي والتعبير** في معظم البلدان العربية قيوداً عديدة قانونية وتنظيمية، حتى أصبح العديد من قوانين تنظيم هذه الحريات بمثابة قوانين لتقييدها وليس لتنظيمها. وتختلف درجة القيود من بلد إلى آخر، غير أنها تُجمع في معظمها على سمات مشتركة، ففي معظم البلدان العربية تمتلك الدولة وسائل الإعلام أو تفرض أنظمة لمراقبتها بدقة، وهناك حرمات أساسية ينبغي عدم المساس بها، من بينها نقد النظام وشخص رئيس الدولة. كما تفرض قيوداً على النشر، وعادة تراقب الكتب والصحف والمطبوعات الواردة من الخارج، وتمنع تداول بعضها. وتجيز بعض القوانين إخضاع المراسلات والاتصالات الهاتفية للرقابة. ويقيِّد معظمها الحق في عقد الاجتماعات، والحق في الإضراب والاعتصام والمفاوضة الجماعية.

في ظل هذا الدمج الفعلي التعسفي بين السلطتين التشريعية والتنفيذية الذي حجب التوازن في كثير من بلدان الوطن العربي، كان من الممكن أن يخفف استقلال القضاء من تأثير هذا العيب. لكن المؤسف أن **النظم القضائية العربية لم تسلم من التأثر بالحالة العامة**. وجرى إدخال تعديلات على التشريعات المنظمة للسلطة القضائية في بعض البلدان العربية بما يمس باستقلالها. كما جرى غرس أنماط من المحاكم الاستثنائية، مثل «محاكم الثورة» في سوريا والعراق والسودان، و«محاكم أمن الدولة

العليا»/ طوارىء في مصر، و«محاكم الأمن القومي» في الصومال، الأمر الذي فتح ثغرة كبيرة في نظام العدالة العربي.

هذا فضلاً عن توسيع نطاق اختصاصات القضاء العسكري في معظم الأقطار العربية، بحيث يسري على قطاعات مدنية. ومن ذلك سريان القانون العسكري على هيئات الشرطة ـ وهي هيئات مدنية ـ وكذلك على المدنيين الذين يرتكبون جرائم عادية ذات صلة بالقوات المسلحة. وتأخذ بذلك مصر والسودان والعراق ولبنان وسوريا والجزائر وليبيا. ولهذا تثور الدعوة إلى أن تقتصر ولاية السلطة القضائية العسكرية على ما يتعلق بالمتابعة والتحقيق والمحاكمة على الجرائم العسكرية دون غيرها.

وفي ظل هذه الثغرات يجري العديد من المحاكمات التي تفتقر إلى شروط المحاكمة العادلة والمنصفة، وفقاً للمعايير المتعارف عليها. كما شهد الوطن العربي أنماطاً من المحاكمات يصعب أن نتخيل لها مثيلاً في أي مكان متحضر من العالم، يهدر فيها حق الدفاع، والحق في العلنية، ويقضي فيها قضاة غير متخصصين. في إحدى هذه المحاكمات قضت إحدى المحاكم على سياسي عربي كبير بالسجن أربعين عاماً في محاكمة لم تستغرق بضع دقائق، وفي أخرى جرى الحكم بإعدام ٢٨ عسكرياً في محاكمة لم تستغرق ساعتين.

ثانياً: حقوق الإنسان في الممارسة من سيىء إلى أسوأ

قبل أربعة أيام من عقد **المؤتمر القومي العربي الثاني**، أي في **الثاني والعشرين** من أيار/ مايو ١٩٩١، نشرت إحدى هيئات الأمم المتحدة تقريراً لأحد خبرائها، يصنّف دول العالم طبقاً لموقفها من قائمة مختارة من الحقوق والحريات الأساسية، في إطار ما يسمى «دليل حقوق الإنسان في العالم»، واحتكم الخبير «تشارلز يمنز» الذي أعد هذا التقرير إلى أربعين مؤشراً لقياس الحرية. يتعلق **خمسة** منها بالحق في السفر والانتقال، والتجمع، والتنظيم السلمي، وتعليم الأفكار، وتلقي المعلومات، واستعمال اللغة العرفية، ومراقبة انتهاكات حقوق الإنسان. **واثنا عشر** منها بالتحرر من العمل القسري، وتشغيل الأطفال، والإعدام خارج نطاق القضاء والتعذيب، والإكراه، وعقوبة الإعدام، والعقاب البدني، والاعتقال غير القانوني، والإجبار في الانتماء إلى حزب أو تنظيم، وفرض الدين أو أيديولوجيا الدولة إجبارياً في المدارس، والرقابة على المصنفات الفنية والصحافة والبريد والاتصالات الهاتفية. كما يتعلق **تسعة** منها بتوفير حرية المعارضة السياسية، والانتخاب بالاقتراع السري في ظل التعددية

الحزبية، والمساواة السياسية والقانونية للمرأة، والمساواة الاجتماعية والاقتصادية للأقليات العرقية، واستقلال الصحف ودور النشر وشبكات الإذاعة والتلفزيون، واستقلال المحاكم واستقلال الاتحادات النقابية. كما يتعلق **ثمانية** منها بالحق القانوني في الجنسية واعتبار المتهم بريئاً حتى تثبت إدانته، ومجانية العون القانوني، والمحاكمة العلنية والفورية، وعدم تعرض المنازل للتفتيش دون ترخيص، والتحرر من المصادرة التعسفية للملكية الخاصة. وتتعلق **الستة** الأخيرة بحريات شخصية لا تتوافق مع طابع المنطقة.

وطبقاً لهذه الدراسات منحت «درجة واحدة» لإتاحة ممارسة كل حق أو حرية، «وصفراً» لانتهاك أي منها. ورتبت الدراسة الدول في ثلاث مجموعات، **أولاها** الدول المتقدمة في هذا المجال، **وثانياً** الدول المتوسطة، **وثالثها** المتأخرة، وشملت تطبيقات جدول الحريات ثمانيَ وثمانين دولة من دول العالم من بينها تسعة أقطار عربية.

مما يؤسف له أن واحداً من الأقطار العربية لم يندرج في المجموعة المتقدمة، وظهر اسما قطرين عربيين في المجموعة الثانية، واحتلت الأقطار العربية السبعة الباقية مجموعة المؤخرة ليشغل اثنان منها قاع هذه المجموعة، بدرجة واحدة لأحدهما، وبدرجة صفر للأخير.

أسوأ ما في هذا التقرير أنه يعكس قدراً كبيراً من الحقيقة، بغض النظر عن اختلافنا أو اتفاقنا مع التفاصيل الواردة في جدول الحريات، أو في منهج معالجته، أو حيال بعض المعايير التي احتكم إليها، أو تقادم بعض بياناته.

ومن قبله صدرت دراسة مهمة أخرى عن مؤسسة (PLOOM) عن الاثنتي عشرة دولة، الأسوأ أداء في مجال حقوق الإنسان في العالم، وحظي ثلاثة من أقطار أمتنا العربية بمكان بارز بين هذه المجموعة التعسة كذلك.

وتعكس التقارير السنوية للمنظمة العربية لحقوق الإنسان واقعاً مؤلماً لحقوق الإنسان في الوطن العربي، وللانتهاك النمطي لهذه الحقوق في معظم بلداننا العربية. وفي تقريرها عن حالة حقوق الإنسان خلال العام ١٩٩٠ ـ الذي أقره مجلس أمنائها الأخير في شهر نيسان/ أبريل في القاهرة، ويوشك على الصدور ـ يرصد التقرير كماً غير مسبوق من الانتهاكات في معظم البلدان العربية، وعلى الصعد كلها، **تشمل في مجال الحقوق المدنية والسياسية**: انتهاكات الحق في الحياة في إطار المنازعات السياسية، أو في إطار أعمال القمع ومطاردات الشرطة، وأحكام الإعدام في القضايا السياسية، والموت من جراء التعذيب، وانتهاك الحق في الحرية والأمان

الشخصي من خلال اعتقالات غير قانونية في ثلاثة عشر قطراً عربياً، وظاهرة الاختفاء البغيضة في ثلاثة أقطار. كما يعكس صورة متردية لمعاملة السجناء وغيرهم من المحتجزين، وغياب الحق في محاكمة منصفة في ستة بلدان عربية، وانتهاك حريات الرأي والتعبير، والقيود التي يعانيها حق تكوين الجمعيات وحق المشاركة في إدارة الشؤون العامة، والانتهاكات التي تعرضت لها حقوق الشعب الكويتي خلال محنة الاحتلال، ومظاهر استمرار انتهاك حقوق الشعب الفلسطيني.

كما عرض التقرير لحالة مؤسفة للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وبخاصة مجال حقوق العاملين العرب خلال أزمة الخليج، ومضاعفات الأزمة على الحق في التنمية في الوطن العربي. على أن أسوأ ما يكشفه التقرير من خلال دراسة مقارنة لحالة حقوق الإنسان عبر السنوات الخمس الأخيرة هو انحدار مسار حقوق الإنسان في الوطن العربي، باستثناءات محدودة، في بعض المواقع أو بعض المجالات.

ولا تبدو هذه النتائج مفاجئة لمراقبي حقوق الإنسان في الوطن العربي، ولكن ثمة مشكلة إضافية تكمن في أن استمرار التردي في هذه الحالة يتزامن مع الجدل المتصاعد حول برامج الإصلاح الهيكلي في بلدان متعددة في الوطن العربي، مما يثير التشكك في جدية، وجدوى، الدعوة إلى الإصلاح في الهياكل والمؤسسات الوطنية والقومية. كما أنه ـ أي هذا التردي ـ يتم وسط تحولات اقتصادية واجتماعية متسارعة تضعف مركزية السلطة القطرية في معظم بلداننا العربية، اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً، في الوقت الذي تعاني فيه مؤسسات المجتمع المدني العربي ضعفاً بنيوياً، ولا تسمح فيه السلطة الوطنية، ولا القوانين السائدة بتوزيع صحي للمسؤوليات، وهو ما يفضي إلى احتمالات خطيرة على مسار حقوق الإنسان، ويتيح دوراً للمغامرين والمتطرفين، ويعرض المجتمع للانكشاف أمام الضغوط الخارجية. فما العمل؟

ثالثاً: مهام عاجلة على جدول الأعمال

عرفت الأمة العربية عبر نضالها من أجل حقوق الإنسان أنماطاً متعددة من التفضيلات السياسية والاجتماعية. فبعد «التجربة الليبرالية» الأولى التي انبثقت عن دساتير ما بعد الاستقلال، وأقرت التعددية السياسية ومؤسسات المجتمع المدني على النهج السائد في المجتمعات الديمقراطية الغربية، جرت مراجعات مهمة حول تطبيقات هذه التجربة في مجتمع يعاني التخلف والتبعية، انتهت ـ كما هو معروف ـ

بالإطاحة بالعديد من النظم السائدة. وكرست مؤسسات حكم «راديكالية» غلبت الحقوق الاقتصادية والاجتماعية على حساب الحقوق المدنية والسياسية، وأطلقت يد السلطة الحاكمة في مجتمعاتها بهدف إجراء تغييرات جذرية وسريعة في مجالات التنمية الاقتصادية والاجتماعية، وتحديث البنية الأساسية للمجتمع.

بيد أن فشل معظم الأقطار العربية التي أخذت بهذا النهج، سواء بسبب جسامة التحديات التي واجهتها داخلياً وخارجياً، أو تعقّد عمليات التنمية السياسية والاجتماعية والاقتصادية، أو تغييب حق المشاركة والمجتمع المدني والتوازن بين السلطات، فرضت مراجعات جديدة وشاملة لمناهج العمل القطري والقومي من أجل النهوض بهذه المهمة. وبرزت تفضيلات جديدة تنادي بالعودة إلى التعددية السياسية والاجتماعية، وتأكيد الاهتمام بالحقوق المدنية والسياسية، وضمانات حقوق الإنسان، وإعادة بناء مؤسسات المجتمع المدني سبيلاً إلى إحداث التوازن مع سلطة الدولة التي «توحّشت» في ظل غياب التوازن.

ولا يبدو التفضيل الجديد خالياً من سلبيات التجربة الليبرالية الأولى في ضوء استمرار مشكلات التخلف، والأمية، ونقص الوعي، وتبدّد المكتسبات الاجتماعية، وأزمة المجتمع المدني، إلا بمقدار الوعي بمشكلاته والاقتناع بأن آلامه أقل وطأة من تعزيز سلطة الدولة القطرية في مواجهة مجتمع عارٍ من الضمانات حيال عسف السلطة.

وتفرض هذه الحقيقة معادلة صعبة في صياغة مهام المرحلة وأسبقياتها، بيد أن الخبرة السلبية للتجربتين السابقتين قد تساعد في تقدير هذه المهام.

وتبدو مهمة تحدي المفاهيم، وإيجاد لغة مشتركة لحقوق الإنسان، وتعميق الوعي بهذه الحقوق المهمة الأكثر التصاقاً بمثل هذا اللقاء، وتمثل قوام المدخل للمهمة الثقافية التي تدفع الجهود لتعزيز حقوق الإنسان. فإذا كان عجز حكومات المنطقة عن إيجاد وثيقة قومية لحقوق الإنسان في الوطن العربي أمراً مؤسفاً، فإن ذلك مفهوم، لكن ما هو مؤسف، وغير مفهوم أيضاً، هو عجز العمل الشعبي العربي عن تبني مثل هذه الوثيقة، وحشد الجهد لتعبئة الرأي العام حولها.

ولا يساور معدّ هذه الورقة أي وهم في الصعوبات التي تعترض مثل هذه المهمة، في ضوء تباين المفاهيم المطروحة حول حقوق الإنسان، في إطار التباين الفكري والأيديولوجي بين القوى السياسية العربية التي تخلّ في بعض الأحيان بوحدة المطالب، وتضعها أحياناً أخرى موضع التعارض، لكن المؤكد أيضاً أنها ليست المهمة المستحيلة. وقد سبق أن أسفر حوار بين التيارين الإسلامي والقومي،

رتّب له **مركز دراسات الوحدة العربية**، عن تفاهم بنّاء حول العديد من المفاهيم التي يمكن البناء عليها، كما أن هناك مشروع وثيقة أعدّها خبراء عرب في **معهد «سيراكوزا» للعلوم الجزائرية في إيطاليا** في صيف ١٩٨٦، ومشروعاً أعدّه خبراء **لجنة حقوق الإنسان في جامعة الدول العربية**، كلها اجتهادات تسمح بفتح حوار جاد حول المفاهيم، وتساعد على الخروج بصيغة تساعد في أداء هذه المهمة.

المهمة الثانية الملحة هي العمل على تكريس برنامج بحوث لتعميق فهم القضايا الجوهرية في مجال حقوق الإنسان، ويزعم معدّ هذه الورقة، كباحث متخصص، وجود نقص فادح في مجال البحوث النظرية والتطبيقية العربية، في مجال حقوق الإنسان. ويزعم كذلك أنه لن يكون بوسع جهد فردي أو منظّم أن يدّعي لنفسه القدرة على تعميق الوعي لدى الآخرين، إذا لم تتوافر له هو نفسه الخلفية الكافية للفهم القائم على التحليل البحثي العميق.

لقد بدأت تباشير العمل في هذا الميدان بالجهود التي تبذلها بعض المراكز البحثية العربية وبحوث **المنظمة العربية لحقوق الإنسان**، وجهود هذه المنظمة **واتحاد المحامين العرب**، **والرابطة التونسية لحقوق الإنسان**، في تأسيس «**المعهد العربي لحقوق الإنسان** في تونس بمساندة العديد من الهيئات الوطنية والقومية، وكذلك بجهود بعض الجامعات المصرية التي أسست مراكز لدراسات حقوق الإنسان في جامعتي الزقازيق والقاهرة. لكن من المؤكد أن الحاجة ماسة إلى تعزيز هذه المؤسسات، وبرامجها البحثية، والتأكيد على القيام ببحوث ميدانية مختلفة، ودعم مصادرها، وتطوير نظم التوثيق فيها.

وتبقى مهمة إضافية في هذا المجال وهي توسيع حركة النشر حول قضايا حقوق الإنسان. فعلى رغم تصاعد الاهتمام بقضايا حقوق الإنسان، وتشعّب الحديث عنها في المجالات كلها، إلا أنه ما زال من الملاحظ، بكل أسف، أن الإعلام المتخصّص في قضايا حقوق الإنسان، يعاني ندرة شديدة في كل أنحاء الوطن العربي. ومن الصعب على مراقب أن يحصي أكثر من بضع صحف عربية تخصص أبواباً ثابتة لقضايا حقوق الإنسان. أما إصدار مجلة أو نشرة قومية دورية متخصصة في هذا المجال فهو أمر تكاد تنفرد به إصدارات **المنظمة العربية لحقوق الإنسان**. وبينما يمكن الثناء على انتظام نشرتها الدورية الشهرية، فسوف يستحيل الزعم بهذا الانتظام إزاء مجلتها البحثية **حقوق الإنسان في الوطن العربي**، لأسباب فنية.

ويوازي المهمة الثقافية، المهمة القانونية السياسية. وتمثّل هذه المهمة قوام العمل اليومي في مجال حقوق الإنسان، سواء في مواجهة التشريعات المقيِّدة للحريات

والضاغطة على مجالات حقوق الإنسان كلها، أو مواجهة الانتهاكات اليومية التي تحتاج إلى جهد قانوني لمؤازرة جهد الدفاع، وتحريك الدعاوى الجنائية في تجاوزات السلطة، ودعاوى التعذيب، والممارسات غير الإنسانية والحاطّة بالكرامة.

إن جهداً من هذا النوع قد أثبت جدواه في العديد من المجالات، وأثمر في بلد مثل مصر عن حلّ ثلاثة من مجالسها التمثيلية، خلال السنوات الأخيرة، كان قد جرى تشكيلها على أساس قوانين مخالفة للدستور. كما ساعد في تطوير تشريعات ضاغطة على ضمانات لحقوق الإنسان في بلد آخر مثل المغرب. ويمتلك الجهد الشعبي العديد من المؤسسات التي تستطيع أن تنهض بهذه المسؤولية في بلدان عربية عدة، منها التجمعات القانونية، المهنية والنقابية، واتحاد المحامين العرب، وبعض المجالس النيابية. هذا فضلاً عن جمعيات حقوق الإنسان وغيرها من الهيئات العاملة في مجال حقوق الإنسان. وتضيف مثل هذه الجهود بعداً تثقيفياً وتربوياً في مجال حقوق الإنسان. ويلمس المتابعون اهتماماً شعبياً جارفاً بمثل هذه القضايا. وتمثّل حيثيات المحاكم في قضايا التعذيب، وقضايا الرأي، والقضايا السياسية، مادة جذّابة للرأي العام، يمكن الاستفادة منها في تعزيز الاهتمام بقضايا حقوق الإنسان وجذب شرائح جديدة في المجتمعات العربية للاهتمام بها.

المهمة التالية الملحة هي المهمة السياسية الاجتماعية. وقد خلص العديد من الاجتهادات الجادة إلى أن إلحاق مؤسسات المجتمع المدني بالدولة أخلّت بالضمانة الرئيسية لحقوق الإنسان.

وليس ثمة جدوى من إزالة العوائق القانونية أمام مؤسسات المجتمع المدني ما لم يتم جهد مؤازر لتطوير المجتمع المدني ذاته وبناء مؤسساته حتى تستطيع ممارسة دورها الطبيعي في تعزيز حقوق الإنسان وحمايته. ولا يستطيع الجهد الثقافي والقانوني بلوغ هذا الهدف وحده. **ويبقى الجهد السياسي الاجتماعي هو الأساس في إمكان تعبئة الرأي العام وحشده حول حقوقه وتفعيل هذه المؤسسات.**

ويحتاج جهد تعزيز المجتمع المدني ضرورة تنقية الخطاب السياسي والقومي في مجال حقوق الإنسان، وتعزيز مبدأي التنوع والمساواة لإمكان استيعاب الأقليات الدينية والعرقية واللغوية، واجتذاب المزيد من أبناء هذه القوميات لممارسة حقوقهم المشروعة كمواطنين متساوين في الحقوق والواجبات، وتأكيد إسهامهم الحضاري في بناء وطنهم الكبير.

وبعد أن ثبت للجميع ـ من أغلبية وأقليات ـ عبثية المنازعات في «نفي الآخر»، فقد جاء وقت المراجعات. ومن المتيقن أن بعض هذه المراجعات سوف

يكون مؤلماً للطرفين في بعض المجالات. لكن المؤكد أن هذا الطريق لم يعد موضعاً للخيار بعد كل صور المعاناة التي مرّ بها الوطن العربي.

ويتطلب تعزيز المجتمع المدني كذلك **زيادة فعالية مشاركة المرأة في العمل السياسي والاجتماعي**، فلا يعقل أن نتصور إمكان إعطاء دفعة لدور المرأة العربية، في الوقت الذي تبدأ نضالها في مجتمعها في الدفاع عن حقها في قيادة سيارة في طريق عام في قطر خليجي كبير، أو حقها في السفر لأداء مهمة وظيفية دون «محرم» في قطر شرقي آخر، وأمام الساعين إلى مهام النهوض بالمجتمع المدني، التصدي الجاد لمعوقات مشاركة المرأة في العمل العام.

وفي النهاية، يأتي **الجهد التنظيمي** كإطار لا غنى عنه للنهوض بكل هذه المهام. ولا تُصر الدعوة هنا على قيام جمعيات وتنظيمات جديدة لحقوق الإنسان، بل تمتد إلى التنسيق بين المنظمات المتخصصة القائمة وغيرها من التنظيمات التي تنشغل بقضايا حقوق الإنسان، كجزء من اهتماماتها المهنية أو النقابية أو السياسية، مما نطلق عليه **الحركة العربية لحقوق الإنسان**. وتفصح الممارسة عن إمكانيات هائلة لمثل هذا التنسيق، وقدراته على إنجاز مهام بالغة الصعوبة، وتستطيع أن تحشد طاقة كبرى في مواجهة التحديات.

خاتمة

تلك هي خلاصة سريعة لخبرة عملية لحالة حقوق الإنسان في الوطن العربي والمهام العاجلة من أجل إزالة العقبات التي تعترضها، وسبل النهوض بها. ولا يساور معدّ هذه الورقة أية أوهام حول الصعوبات التي تعترض إنجاز هذه المهام. لكن للأسف ليس أمامنا من «وصفة» سهلة لإنجاز هدف **حماية وتعزيز حقوق الإنسان في الوطن العربي**، ولن نحصّل من هذه الحقوق إلا بمقدار ما نستطيع انتزاعه. ولن نحتفظ بأي مما نحصل عليه إلا بمقدار تصميمنا على ذلك.

الفصل العاشر

الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي: مشاكل الانتقال وصعوبات المشاركة(*)

برهان غليون(**)

أولاً: في أصل الحديث العربي عن التعددية وحقوق الإنسان: تدعيم الشرعية

إن أصل الحديث عن الديمقراطية ووجودها في المجتمعات العربية مثل ما هو الحال في المجتمعات كافة، هو تأسيس الشرعية. وتعني الشرعية الديمقراطية انبثاق السلطة عن إرادة الجماعة الوطنية عامة، باعتبار أن ذلك هو القاعدة الشكلية لتأمين جوهر هو الأهم، أعني اتفاق قيم ومعايير السلطة وممارستها مع قيم ومعايير المجتمعات التي تخضع لها. وبهذا المعنى فإن الشرعية تؤلف الضمانة كي لا تكون السلطة غريبة على المجتمع أو خارجة عنه في أهدافها وغاياتها وسبل ممارستها والقيم التي تدافع عنها، أي أخيراً، هي ضمانة الانسجام والتوافق بينهما، ومن ثم مصدر الاستمرارية والتداول السلمي للحكم، ومصدر وجود الدولة.

وقد كان تعميم هذا النمط الحديث من الشرعية السياسية السمة البارزة للعصر

(*) قدّم هذا البحث في الأصل إلى: «المؤتمر القومي العربي الأول» الذي عقد في تونس خلال الفترة ٣ ـ ٥/ ٣/ ١٩٩٠، ونشر في: **المستقبل العربي**، السنة ١٣، العدد ١٣٥ (أيار/مايو ١٩٩٠)، ص ٢٢ ـ ٤١.

(**) مدير مركز دراسات الشرق الأوسط، وأستاذ علم الاجتماع السياسي، جامعة السوربون ـ باريس.

الراهن في العالم أجمع، وهو أكبر ثورة شهدها عالم السياسة الإنساني منذ أن تكوّنت الدول وقامت الجماعات الوطنية والمدنية. وفي الوطن العربي، كما في غيره من البلدان، دخلت مفاهيم التعددية ونماذجها عن طريق التعميم والتعلم والتأثر الطبيعي للمجتمعات بالمجتمعات السباقة في هذا الميدان. وكانت النماذج الأولى لممارسة الديمقراطية في الأقطار العربية متأثرة إلى حد كبير بالعقيدة الليبرالية الكلاسيكية، من جهة، وبالتوازنات التي أقامتها السلطات الاستعمارية المباشرة أو غير المباشرة، من جهة ثانية. ولضيق أفق هذه النظم البرلمانية والتعددية، السياسي والاجتماعي، وغياب الأرضية الاجتماعية والفكرية القوية لها، تحولت بسرعة إلى واجهات شكلية تضم نخبة شبه أرستقراطية تتداول السلطة بين أعضائها ولا تتيح ـ إلا نادراً ـ توسيع قاعدة الممارسة السياسية الشعبية. لقد ساهمت هذه النسخة الأولى من الديمقراطية بمعنى التعددية البسيط في تمديد أجل البنيان السياسي العربي التقليدي الذي تشكل الوجاهة المحلية قاعدته الرئيسية.

ولهذا السبب ومع نمو الطبقات الوسطى بسرعة بعد الاستقلال، سواء بسبب تطور التعليم السريع أو بسبب تطور التوظيف العمومي والمؤسسات العسكرية والمدنية التابعة للدولة، وما ولده توزيع المداخيل الجديدة من إحياء للسوق التجارية، المحلية وشبه الصناعية أو الحرفية، لم تستطع هذه الديمقراطية الأولى أن تقاوم طويلاً، وتهاوت بسرعة بالغة تحت ضربات القوى الاجتماعية الجديدة التي سلمت دون تردد ـ مقاليد أمورها ـ للجيش والنخبة العسكرية عموماً ونشأت على أثر ذلك أنظمة الحزب الواحد الصريحة في بعض الأقطار، والمغطاة بواجهة شكلية امتصت حتى مكسب التعددية الفعلي في الأقطار الأخرى التي لم تتأثر بقوة بالمد التقدمي والثوري الذي طبع العقود التالية للاستقلال. ولم يكن هذا التطور الجديد الذي اتخذ طابع إعادة البناء السياسي على أسس جديدة تطوراً غير جماهيري أو معادياً للجماهير، كما نميل إلى التصور اليوم. ولكنه كان بالعكس مصدر شعبية كبيرة للنظم السياسية الجديدة. لقد سقطت النماذج التعددية الليبرالية في الوطن العربي، وفي كل مكان فيه دون استثناء في موجة عارمة من التأييد والفرحة والأمل بانفتاح عصر جديد.

وبدت هذه التعددية للأغلبية الساحقة من النخبة الاجتماعية لذلك العهد، وكانت بحق قاعدة لإعادة إنتاج سلطة محافظة من الناحية الاجتماعية، عصبوية من الناحية السياسية، معتمدة على زعامات الأحياء والقرى والعشائر والوجاهات المتنافسة والمتصارعة والمنطوية في رؤيتها السياسية وممارستها على حقول نفوذها المحلية دون أدنى نظرة وطنية شمولية، وعاجزة كلياً تجاه الخارج، بل مرتبطة بالنفوذ الأجنبي. وظهرت، في المقابل، فكرة النظام الواحد والحركة الثورية التي لا تحترم

التعددية في عيون عموم الشعب، على أنها الوسيلة لكسر هذه الحلقة المفرغة المعوّقة للتقدم والتطور السياسي والاجتماعي والاقتصادي والقومي. وما ساعد على ذلك ارتباط هذه الصورة نفسها بتجارب البلدان الاشتراكية والشيوعية التي كانت تبدو أنموذجاً حياً لنجاح تجربة التنمية عن طريق الدولة وخارج أطر البناء التعددي التقليدي.

لكن انهيار المشروع التقدمي العربي، في مرحلة ثانية، بسبب عدم قدرته على توفير وسائل الحماية الخارجية ما فيه الكفاية، وفشل الإقلاع الصناعي، وتعثر الاندماج القومي، وما رافق ذلك بالضرورة من تراجع في بنية السلطة الوطنية وتقاليدها، أدى إلى إفقاد النظام السياسي الواحدي الذي ارتبطت به صدقيته وشرعية وجوده. فقد تغيرت نظرة الناس إليه وإلى وسائل تنظيم السلطة والحكم. وبقدر ما كان هذا النظام يعبر عند الغالبية العظمى عن الإرادة الشابة الوطنية والقومية الحية والمتفتحة للتغيير والتجديد، تحول بسرعة إلى رمز للانحطاط والفساد. وبقدر ما كانت تقنيات الحزب الواحد تشير إلى الفاعلية والإنجاز أصبحت ترمز إلى العنف المفتقر إلى أي معنى، وإلى اغتصاب السلطة، ورفض المشاركة والتداول الطبيعي لها مع بقية أبناء الشعب.

وتجسد هذا التحول في التوجهات الاجتماعية العميقة في تغيير عام في المناخ العقائدي العربي منذ نهاية السبعينيات. وقد بدأت الردة على الفكر الشمولي تتخذ طابعاً أكثر عنفاً وقوة منذ بداية الثمانينيات التي شهدت عودة قوية لقيم الفكر الديمقراطي عبرت عنها الكتابات والندوات واللقاءات السياسية، كما جسدتها الأزمة العميقة والقاتلة التي بدأت تعيشها الأحزاب السياسية عموماً، وأحزاب اليسار خصوصاً. ولن يتأخر الواقع الاجتماعي عن التعبير عن هذا التحول العميق في الوعي العربي السياسي العام. فبعد سلسلة من الانتفاضات الشعبية التي كانت بمثابة الردود العفوية على الأزمة الاقتصادية وتفاقم سوء الأحوال المعيشية، أخذت الفكرة الديمقراطية تفرض نفسها من جديد على الرأي العام الرسمي والشعبي. وكان من نتيجة تفاعل النقلة الفكرية الجديدة مع حركات الاحتجاج الاجتماعية والدينية أن شهد الوطن العربي أولى حلقات انكسار النظام المطلق، ودخول العرب عصر الانتقال نحو الديمقراطية.

ولم يرتبط صعود مطلب الديمقراطية والتعددية في المجتمع العربي، كما هو شائع اليوم، بتفجر ما يمكن أن نسميه، بحق، ثورة الديمقراطية في أوروبا الشرقية والاتحاد السوفياتي، ولكنه ارتبط، كما هي الحال في هذه المنطقة الشيوعية التي

عاشت وضعيات مشابهة، بإخفاق مماثل للسياسات والنخب السابقة. ولم تتأخر المجتمعات العربية عن بقية بلدان العالم الثالث في حركة نمو الوعي الديمقراطي والتغييري، على الرغم من الظروف الخاصة والصعبة التي لا تزال تعيشها على صعيد الأمن القومي، وترتيب التوازنات الإقليمية المعقدة. وهكذا كانت مصر سباقة في الخروج من نظام الحزب الواحد، على الرغم من الظروف المأساوية التي رافقت هذا الخروج، سواء في ما يتعلق بالسياسة القومية أو بالسياسات الاجتماعية والاقتصادية الداخلية، وقد تبعتها السودان وتونس والجزائر.

وليس المقصود من ذلك التقليل من قيمة التحولات الراهنة ووزنها في الكتلة الشرقية وتأثيراتها العميقة في مستقبل التحولات السياسية والاجتماعية في الوطن العربي، وإنما تحديد الحوافز العميقة والحقيقية لمطالب التغيير الديمقراطي في المجتمع العربي قبل الحديث عن التأثيرات الخارجية والتفاعلات الدولية التي قد تكون حاسمة أحياناً في تقرير مصير التحولات الداخلية.

والواقع أن البحث عن هذه الحوافز العميقة هو الذي يستطيع أن يحدد لنا ما الذي تعنيه الفئات والشعوب بالشعارات التي تطرحها في هذه الحقبة أو تلك. فعلى عكس ما توحي به الملاحظة السطحية، لا يعني الحديث عن الديمقراطية بالضرورة أن هناك مفهوماً مشتركاً لما تعنيه عند جميع الناس القائلين بها، ولا أن هناك إجماعاً واتفاقاً على برنامج محدد للإصلاحات أو التغييرات التي يمكن أن نطلق عليها اسم «ديمقراطية»، فقد تشير الكلمة إلى مضامين مختلفة وتعكس توجهات وتطلعات متباينة.

ثانياً: مفهوم الديمقراطية العربية وحقوق الإنسان: المشاركة

بصرف النظر عمّا يطلقه الناس من أسماء وشعارات حول طموحاتهم ومطالبهم، يظهر تحليل المضمون الفعلي لهذه المطالب وللخطاب الذي يعلن عنها، أن ما يقصده اليوم معظم العرب عند الحديث عن الديمقراطية يتركز في ما ينبغي أن ندرجه ضمن مطلب **المشاركة**، والمشاركة السياسية تعني وتفترض - كشرط لا محيد عنه - التعددية التي تشكل الإطار الطبيعي لتكوين السوق السياسية وتداول السلطة بحرية نسبية بين مختلف أطراف النخبة الاجتماعية وأنواعها. ولا تعني المشاركة السياسية، بالضرورة، حتمية تغيير النظام السياسي أو القيم السائدة في الدولة، إنما تعني إعادة توزيع السلطة على مواقع النفوذ المعنوي والسيطرة الفعلية في المجتمع. فبقدر ما فقدت النخبة الحاكمة اليوم في هذا القطر أو ذاك التأييد والنفوذ والهيمنة

السياسية، أصبحت تتعرض لمنافسة الأطراف الأخرى التي تستطيع أن تثمر في مواجهة النخبة القائمة ما تحظى به من تأييد ودعم معنويين وسياسيين اجتماعيين. ومن هذه الناحية فالمشاركة تتعلق بإعادة التفكير في تنظيم نشاط النخبة الاجتماعية وترتيبه، ومصيرها بالدرجة الأولى، وإعادة ترتيب المواقع والهيمنات في ما بين أطرافها. وهي لا تفترض تبدّل طبيعة الحاجات العميقة والأساسية للمجتمع وتراتبها ككل، لدى النخبة والعامة معاً. وهذه المطالب لم تتبدل بالفعل منذ أكثر من قرن، وهي التي يشكل تأمينها في كل المجتمعات الشرط الأول للدخول في عصر الديمقراطية بما هو عصر إنتاج الحرية على نطاق واسع وجماهيري. إنها المطالب الجوهرية والأساسية للحياة، أعني: الأمن الفردي والقومي، وتلبية الحاجات المادية الأساسية من مجلس ومسكن ومأكل، وتحقيق الحد الأدنى من التواصل والسعادة الأرضية.

ولا يثير هذا المطلب المتعلق بالمشاركة السياسية للنخبة (التعددية) إلا تأييداً نسبياً في الواقع عند فئات الرأي العام العربي الواسعة. وهو تأييد ينبع من المراهنة على أن يكون توسيع قاعدة السلطة مناسبة لتحسين طرق الحكم والإدارة، ومن ثم تطوير القدرة الاجتماعية على تلبية المطالب الشعبية العامة والمادية الطابع بشكل كبير. ويمكن القول إن ما يثير الجمهور الواسع بشكل أكبر في مفهوم الديمقراطية اليوم هو بالذات ما تسعى فكرة حقوق الإنسان إلى نشره، أي تنمية المواطنية والاعتراف بها كمنبع لحقوق ثابتة للفرد، حصل التراجع عنها بسبب الظروف الاستبدادية. والاعتراف بالحقوق هنا لا يعني أكثر من التخفيف من شدة التسلط بما هو نفي لهذه الحقوق، ولا يطمح إلى أن يكون مطالبة بمشاركة إيجابية في بناء الإرادة العامة. إن ما يطلبه الشعب ويفهمه من «حقوق الإنسان في الوطن العربي» هو ما يمكن أن نسميه برنامج الحد الأدنى: أي الكرامة الذاتية، وإلغاء التمييز بين المواطنين على أساس العقيدة والطائفة والعشيرة، أي المعاملة بالمثل، وضمان الأمن الشخصي والعائلي في مواجهة الأجهزة السرية.

والواقع أننا لو تأملنا بعمق برنامج حقوق الإنسان الأصيل كما هو لوجدنا أنه، على عكس ما يظهر لأول وهلة، أصعب منالاً وأكثر تطلباً وخطراً من مطلب المشاركة السياسية. ذلك أن حقوق الإنسان بالمعنى الذي تستخدم به اليوم، في المستويات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، لا تعني أقل من تعميم الحضارة الراهنة، بكل قيمها المادية والمعنوية على جميع الأفراد. فهي تضم المشاركة في السلطة وحرية التعبير وحق العمل والتعليم والثقافة والأمن والاحترام والكرامة للجميع من دون استثناء. وهذا البرنامج أوسع وأكبر بكثير ـ من دون شك ـ من

برنامج الديمقراطية بمعنى التعددية، والذي لا يحتاج إلا لفتح الباب أمام أطراف النخبة المعارضة كي تشارك في الحكم مباشرة أو عن طريق المعارضة. فتطبيق التعددية لا يحتاج إلى تنفيذ برنامج حقوق الإنسان كله ولا إلى تغيير جوهري في بنية النظام الاجتماعي أو في الخريطة الكبرى لتوزيع الدخول عموماً بين النخبة الاجتماعية والجمهور الواسع. ولذلك لم تحصل لدى هذا الجمهور أوهام كبيرة حول إمكانية تنفيذ برنامج حقوق الإنسان، والنظر إليه منذ البداية على أنه من جملة أدوات الشرعية التي تستخدمها النخبة الاجتماعية الجديدة، كما تُستخدم الوعود، لرسم أفق المشروع الاجتماعي الذي تريد أن تعمل في ظله وله، وتكسب تأييد الجمهور على أساسه. والواقع أن الجمهور لا يعرف ما هو النظام السياسي الديمقراطي، ولم يختبره، وليس واثقاً من أن لديه القدرة على التغيير السياسي الفعلي، أو النفوذ إلى سياسة دول أصبحت أكثر من أي حقبة سابقة تصنع بالتوافق بين النخب المحلية والنظام الدولي. إن التعددية التي تعني المشاركة في القرار والسلطة من قبل النخبة، تعني لدى الجمهور الواسع المشاركة في استهلاك المواطنية التي تصنعها أو يطمح أن تعيد التعددية صنعها. وهذه المشاركة بوجهيها السلبي والإيجابي، التعددي والحقوق ـ إنساني، هي البرنامج العربي الراهن والفعلي للديمقراطية، أو ما نطلق عليه اسم «الديمقراطية».

وهذا يعني أن الديمقراطية كما هي مطروحة اليوم على النظم الحاكمة ليست مستحيلة التطبيق في الواقع الراهن ومن وجهة نظر الظروف الموضوعية. فليس من الصعب إشراك الأطراف السياسية المعارضة، بما في ذلك الدينية، في السلطة، ولا يفرض هذا على الفئات الحاكمة تنازلات كبيرة يستحيل القيام بها. بل إن من الممكن اعتبار هذه المشاركة ثمناً بخساً تدفعه النظم الراهنة لكسب تأييد بقية أطراف النخبة وعزلها عن الجمهور وتوحيدها في وجه المخاطر الكبيرة التي تقبل عليها بسبب الأزمة الاقتصادية الطاحنة والمستمرة. ولا تمثل هذه المشاركة أي نوع من التهديد لمواقع النخبة الحاكمة بالفعل، وهو ما دلت عليه جميع التحولات التي حصلت على طريق التعددية العربية، والتي بدل أن تقود إلى إزالة النخب الحاكمة ساهمت، عن طريق ما أحدثته من توسيع لقاعدة الحكم، في تدعيم نظمها ورفع درجة عقلانيتها الداخلية. كما أن المشاركة السلبية للجمهور الواسع من خلال حقوق الإنسان في الانتماء إلى المواطنية شكلية، أي التخفيف من الظلم ووقف التسلط وتأكيد مبدأ المعاملة بالمثل، ليست من الأمور المكلفة كثيراً بالنسبة إلى الفئات الحاكمة، مهما كانت طبيعتها. فما هو السبب الذي يعوّق التقدم السريع على طريق هذه الديمقراطية إذاً؟

ثالثاً: التحول الديمقراطي: المصاعب والعقبات

هناك العديد من الفرضيات التي تحاول أن تفسر صعوبة هذا الانتقال نحو هذه الديمقراطية في المجتمع العربي، فمن هذه الفرضيات ما يقوم على الإشارة إلى رسوخ التقاليد الاستبدادية في الثقافة العربية، ومنها ما يشير إلى البنية البطركية أو الأبوية للسلطة في المجتمع العربي، ومنها ما يشدد على النواحي التاريخية النفسانية والسلوك العام تجاه السلطة والخوف من الفتنة، ومنها ما يؤكد على ضعف التراث والمفهوم الديمقراطي في الوعي العربي الحديث، ومنها ما يركز، على العكس، على التنافس الطبقي أو الاجتماعي أو الطائفي بين أطراف النخبة على احتكار الثروة، ومنها أخيراً ما يرجع الأمر إلى بنى التبعية والتخلف الاقتصادي عامة.

والواقع أن المجتمعات العربية ليست جميعاً على المستوى نفسه من التقدم على طريق التعددية اليوم. فمنها من تبنّى، عملياً، كما في الجزائر، مفهوم التعددية في صورتها الكاملة. ومنها من حاول أن يطبق التعددية مع بعض التضييق على الحريات العامة، كما في تونس والأردن ومصر والمغرب واليمن، ومنها من لا يزال ينظر إلى التعددية كخطوة ممكنة تحتاج إلى إجراءات وقائية مسبقة حتى لا تتحول إلى وسيلة لنقل السلطة إلى فرقاء آخرين، مثل الكويت وربما بعض دول الخليج الأخرى والعراق والسودان والصومال، ومنها من لا يزال يعتبر أي حديث في التعددية نوعاً من المساس بشرعية السلطة القائمة أو من التحدي المباشر والعنيف لها، مثل سوريا والعربية السعودية.

وهذا يعني أن المجتمعات والدول العربية ليست مغلقة على البرنامج الديمقراطي الراهن، أي على المشاركة وحقوق الإنسان، أكثر من غيرها من الدول النامية، وأن المسيرة التعددية ليست غائبة ولا مهددة بالفعل بالتوقف نتيجة رفض بعض النظم أو خوفها من التخلي عن احتكار السلطة، بل إن هناك ما يدعونا إلى القول إن الحقبة المقبلة من التحول السياسي العربي ستبقى من دون شك حقبة التحول نحو التعددية، بسرعة هنا، وببطء هناك، لكن بالتأكيد. لأن هذا التحول هو الوحيد الذي يمكن أن يقدم إلى الدول العربية المسحة اللازمة والوحيدة الممكنة من الشرعية. والهدف أن نقول إنه ينبغي ألا نتحدث، أو إنه ليس هناك مأزق للتعددية في الوطن العربي.

ولا بد من الإشارة أيضاً إلى أن رفض بعض الأنظمة برنامج التعددية وبرنامج حقوق الإنسان لا يعني بالضرورة رفض المجتمعات لهما، بل ربما كان طلبهما في هذه المجتمعات أقوى مما هو عليه الحال عند غيرهما بسبب هذا الرفض ذاته. وليس

غياب التظاهر من أجل ذلك دليلاً على غياب المطالب، ولا على رسوخ قيم الاستبداد بقدر ما هو انعكاس للخوف من عواقب الحركة العفوية، ومن ثم ترجمة لضعف الهياكل السياسية المعارضة. ويقتضي ذلك ألا نعطي أهمية بالغة في تفسيرنا لبطء التحول نحو التعددية ورسوخ حقوق الإنسان في الوطن العربي للعوامل التراثية النفسية أو الثقافية أو الدينية أو التاريخية. ونحن نعتقد ـ في كل الأحوال ـ أن المطالب تتجدد ولا تولد بالضرورة من ثقافة الماضي مهما كانت، ولكنها تعبِّر عن آمال وحاجات الحاضر والمستقبل. وفي هذا المجال ليس للمجتمع العربي لا ميزة استثنائية ولا سلبية من غيره من المجتمعات النامية التي تعيش المشاكل نفسها وتنمي الآمال ذاتها.

وإذا أردنا أن نحدد الموضوع المطروح بصورة أفضل، فسوف نجد أن المشكلة الأساسية ليست في غياب التحول نحو التعددية بشكل عام في الوطن العربي، ولكن، **أولاً**، في بطء هذا التحول وربما تأخره بالمقابلة ببعض البلدان الآسيوية والأمريكية اللاتينية والأوروبية، **وثانياً**، في النوعية المترددة والضعيفة نسبياً للنظم الجديدة؛ **وثالثاً** لهشاشة المسيرة ذاتها ووهن الأسس التي تقوم عليها وقوة احتمالات التراجع عنها، كما بينت ذلك التجربة السودانية. وكل هذه المظاهر توحي بعدم الإنجاز أو ضعفه في هذا المجال، وتخلق في الوعي العربي الراهن نوعاً من الإحباط في موضوع الديمقراطية. فما هي أسباب هذا الضعف والتهافت في المسيرة الديمقراطية العربية؟ وما هي وسائل معالجتها في المستقبل؟

يمكننا أن نضع هذه الأسباب في اعتقادي في ثلاث مجموعات رئيسية: جغرا ـ سياسية، اجتماعية ـ سياسية، اقتصادية وعقائدية.

١ ـ هشاشة الدولة

لا شك في أن لموقع الوطن العربي الاستراتيجي وثرواته النفطية وإرثه الحضاري، ثلاثة عوامل كبرى تجعل منه مركز استقطابات وضغوط خارجية وداخلية قوية. ومن الصعب على الدول الصغيرة التي يتكون منها اليوم أن تمتلك الأدوات الحقيقية، المادية والمعنوية، لمقاومة هذه الضغوط والتغلب عليها. وكما هو الأمر بالنسبة إلى الشخص الذي يحتل موقعاً أكبر بكثير من إمكاناته، تعيش هذه الدول مع شعور عميق ودائم بالهشاشة وانعدام الأمن والقزمية، يدفعها في اتجاهات مختلفة ومتعارضة تقود جميعاً إلى التشدد والانغلاق النابعين من الخوف على المصير. أول هذه الاتجاهات التبعية والاعتماد على الحماية الأجنبية التي تجر هذه الأخيرة إلى الدول المجاورة، وتولد توجساً وخوفاً متزايدين على الأمن الذاتي لدى كل دولة تجاه الدول

الأخرى. وبقدر ما تنقص هذه التبعية من السيادة المحلية تجعل الحكومات تشعر بأنها أكثر حاجة إلى مواكبة طلبات الدول الحامية لها في التحولات والسياسات الداخلية من حاجتها إلى التفاهم مع رأيها العام أو الاعتماد على موافقته لتأمين شرعيتها، بل إن زيادة اعتمادها على الخارج في الوجود تجعلها تتجاهل مسألة شرعية السلطة العميقة والشكلية، كلياً. ويتفاقم هذا الاتجاه نحو الاستهتار بالشرعية التي تشكل الديمقراطية الصورة الأكثر تعبيراً عنها، مع الاتجاه إلى المبالغة بأهمية القوة والقهر كوسيلة للبقاء. وتلقى هذه المبالغة تأكيداً جديداً لها في معادلة القوة الخارجية، والميل الطبيعي المرافق إلى التبعية لبناء وتطوير وتكبير الأجهزة العسكرية القوية والضاربة.

والهدف أن نقول إنه في هذا الظرف الاستثنائي لتعاظم التحديات الخارجية لكل بلد وللبلدان العربية مجتمعة في مواجهة الغول الإسرائيلي، تميل السياسة ـ بما هي ميكانيزم سلمي لتنظيم الصراعات الداخلية في المجتمعات ـ إلى التلاشي تقريباً بالكلية، كمعنى ومبنى، في الحرب والاستراتيجية. لذلك فإن الأنظمة الأكثر استبداداً وبعداً عن التوجه الديمقراطي هي تلك التي ترتبط بدول قلقة أمنياً ومعرضة للضغوط القوية، أي التي تضخمت فيها المشاكل الأمنية وتفاقمت إلى درجة أكلت فيها الاستراتيجية، عملياً، كل هامش أو ساحة للممارسة السياسية. وفي هذه البلدان يُقاد المجتمع في الداخل كما تقاد الحرب في الخارج وبالمنطق نفسه. ولعل كل بلدان المشرق العربي القريبة من إسرائيل تعيش هذه الحالة الخطيرة. والحقيقة أن التحليل الشكلي والكمي للقوى يظهر بحد ذاته اختلال التوازن الاجتماعي السياسي فيها. فكيف يمكن لمجتمعات لا تزال بسيطة التكوين، وفي مرحلة انتقالية لا تتمتع ببنى ثقافية واقتصادية وسياسية ثابتة ومستقرة، بلدان لا تزال تحتاج إلى التنظيم والإعداد، أن تحتمل ضغط جيوش تعد بمئات ألوف الأفراد، وتشكل ـ أراد المجتمع أو رفض ـ النواة الصلبة الوحيدة له، وأحياناً الجسم الوحيد المنظم داخل البلاد والذي يتجاوز ـ في تنظيمه وقدرته على الحركة والقوة ـ الدولة ذاتها؟ فالظروف أو الإطار الجغرا ـ سياسي قد عمل على تدمير التوازنات الداخلية نهائياً للمجتمعات العربية. وأصبحت مسألة أمن الدولة هي محور التنظيم الاجتماعي. وليس من الصعب رؤية ذلك. فقتل الحريات الداخلية لا يجد لنفسه مبرراً أخلاقياً أو سياسياً أو اقتصادياً إلا حماية الأمن القومي، وهو يصوغ نفسه في قالب أمني ويتخذ له أدوات قانونية تسمي نفسها محاكم أمن الدولة. وإذا كانت مصر أكثر البلدان العربية ميلاً إلى الاحتفاظ بالحد الأدنى من التعددية، فلأنها الدولة الأكثر استقراراً وثقة بوجودها التاريخي والجغرا ـ سياسي؛ لكن هنا أيضاً كان مفهوم أمن الدولة ولا يزال السيف المسلط على الحريات.

وينبغي ألا يمنعنا استخدام الأنظمة لهذا القلق الأمني كذريعة لتبرير القمع من رؤية المشكلة وجديتها. إن المشكلة الأمنية بمعنى سيادة الدولة واستقرارها واستمراريتها وصدقيتها من الشروط الأولى والجوهرية لوجود السياسة ذاتها، ومن ثم للتفكير المبدئي بالديمقراطية والحريات. إن الدولة المستعبدة لا تستطيع أن تكون دولة الحريات، ولا أن تنتج الحريات.

٢ ـ مشاكل الاندماج الوطني

يزداد الميل إلى الاستبداد كذلك في المجتمعات التي لم تنجح بإنجاز سيرورة اندماجها الوطني الداخلي. وليس المقصود بالاندماج وجود اللغة والثقافة والديانة الواحدة. ولكن حتى داخل جماعات الدين واللغة والثقافة الواحدة، تتكون المجتمعات التقليدية من محليات صغيرة تتعايش مع بعضها كحبات الرمل المتجاورة، ولا يخترقها إلا لماماً وبشكل محدود تيار التواصل الواسع والامتزاج الفكري والروحي، وخلط الأعراق والأفكار والمشاعر والمصالح. وتميل هذه البنى التقليدية المغلقة إلى أن تنظم نفسها من خلال إعادة إنتاج العصبيات والزعامات المحلية الضيقة الأفق والمتنافسة، تماماً كما كان يحصل منذ بعض العقود في الأحياء وبين القرى المتحاربة. ومن طبيعة هذه البنية غير القومية للمجتمع أن تجعل من التمييز بين الجماعات والمحليات، وتحديد تراتبيتها الهرمية بما يفرض خضوع واحدتها للأخرى بالتسلسل، منبع الهيمنة التي تحتاج إليها السلطة العامة، السياسية والدولة. فالأحياء الارستقراطية تحتقر بشدة الأحياء الفقيرة، والأحياء الفقيرة تحاول التميز في ما بينها بالتنافس العدواني، والمدن تحتقر الأرياف وتمارس عدوانها المعنوي والمادي الدائم عليها، والأرياف في ما بينها تقوم بالأمر نفسه. وليس الاحتقار هنا إلا وسيلة لتوليد العصبية، والعصبية وسيلة لا بد منها لتوليد العدوان وإنتاجه على نطاق واسع. والعدوان الذي يبدو لنا اليوم لا معنى له، هو الوسيلة التي تحقق التراتب عن طريق الخضوع المتواتر من قِبل الأدنى للأعلى، حتى نصل إلى حرس السلطان وحاشيته. فالريف يخضع بالعدوان للمدينة، والمدينة تخضع بالعدوان للحاشية والقوة العسكرية السلطانية.

وعلى الرغم من أن هذا النظام لم يعد هو السائد كلياً اليوم، بل لقد انهار نهائياً بعد الثورة القومية التي شهدتها المجتمعات العربية منذ الاستقلال، وعلى الرغم من أن النخب القروية والريفية قد احتلت مواقع تكاد تنافس فيها، بل هي تنافس بالفعل، النخب المدينية، فإن النمط الوطني في الاندماج الاجتماعي لم يستقر بعد. والمقصود بالنمط الوطني استبدال التراتب عن طريق الإخضاع والعدوان الذي يولد

الذل والخنوع، بالتراتب السياسي الذي يقوم على تمييز المسؤوليات، ومن ثم يحل الهيئات والتكتلات والمؤسسات الاجتماعية والسياسية والثقافية، محل العصبيات في هيكلة المجتمعات وتعضيتها. ومن هنا يستعيد الفرد مكانته أيضاً بالمقابلة بالنمط السابق لأنه يصبح الوحدة الأولية التي تُعد وتربى كي تندرج في هذه المؤسسة أو تلك. والسبب الرئيسي في عدم استقرار نمط مجتمع المؤسسات على أنقاض مجتمع العصبيات هو أن التحولات الحديثة، الدولية والمحلية، وفي مقدمتها نشوء الدولة الحديثة ذاتها، وتطور حركة الاندماج الوطني الذي عملت عليه الحركة القومية في الخمسينيات والستينيات، قد ساهم في دفع فئات كثيرة من أصول بدوية وشبه بدوية وريفية إلى السلطات العليا. ولم تكن هذه الفئات بحاجة، في مرحلة المد القومي، العقائدي والسياسي، إلى بعث تقاليدها وعصبياتها القديمة لتصون سلطتها وتحافظ بها عليها، ولكنها مع انحطاط الأنظمة القومية عموماً، وتعاظم المعارضة لوجودها، ما لبثت أن وجدت في هذه العصبيات الوسيلة المثلى لتوحيد سلطة وتدعيم حكم فقد مصادر شرعيته السياسية الوطنية.

وهكذا انهارت الثقافة السياسية في العديد من الأقطار وحلّت محلها التوازنات الطائفية أو العشائرية. وبقدر ما أدى تماهي الدولة مع القيم العصبوية القديمة التي تجاوزها الزمن، تزايدت ميول المجتمع الذي وحّده عداؤه للدولة، للتماهي مع القيم الوطنية والمشاركة في السلطة. وقد قاد هذا الوضع إلى مفارقة حقيقية هي أن المجتمع اليوم في العديد من الأقطار العربية أكثر نضجاً ووعياً سياسياً واندماجاً وطنياً وحساً أخلاقياً بالمصلحة العمومية من الدولة. وفي هذه الحالة من الطبيعي أن يصبح الشعور بالقطيعة بين الدولة والمجتمع مضاعفاً، وعميقاً، ونهائياً، وكاملاً.

والواقع أن النظم الراهنة في سعيها إلى البقاء في الحكم سعت إلى القضاء على العناصر الفكرية والسياسية الجديدة التي اكتسبها المجتمع في الاندماج الوطني، لتحل محلها النمط التقليدي للتوازن بين العصبيات. ومن أجل ذلك كان هدفها الأول تكسير الثقافة الوطنية وأطر ممارستها وتربيتها التي هي الأحزاب السياسية، ودفع المجتمع إلى الانطواء على أطره التقليدية أو ما تبقى منها، القبلية أو الدينية أو الطائفية. وهذا ما حصل بالفعل إلى حد كبير. ولذلك فإن أي محاولة للانفتاح السياسي من جديد لدى هذه الدول يعني تهديد التوازن الطائفي والقبلي والجهوي بأجمعه، أي أن التعددية لا تبدو هنا ببساطة وسيلة لتوسيع القاعدة الاجتماعية للنظام القائم عن طريق إشراك أطراف أخرى من النخبة، وهو الوسيلة التقليدية في السياسة الحديثة لكل انفتاح، ولكنها تظهر وكأنها محاولة لاستبدال عصبية بعصبية، أو تهديد للمصالح العليا لهذه العصبية أو تلك، أو فرصة لانفجار طائفي أو قبلي أو جهوي.

وهذا ما يدفع الأنظمة الراهنة أو بعضها إلى القول بأن رفض الانفتاح لا يقصد منع الآخرين من المشاركة، ولكنه نابع من الخوف من الانفلات والفوضى، أي في الواقع من انقلاب التوازن الهش العصبوي الذي يستند أساساً إلى القوة القهرية العسكرية. وينبغي ألا يدفعنا هذا الادعاء الذي يقصد بالفعل إلى تمديد أجل الوضع الراهن، إلى الاستهانة بهذا الخطر الفعلي، بل إن وجود الشعور العميق عند القسم الأكبر من المواطنين بخطورة التحول هذا وحساسية تفكيك التوازن العصبوي والانتقال منه إلى توازن سياسي طبيعي، هو الذي يقود إلى الهدنة الراهنة ويفسر جو الانتظارية السائد.

٣ ـ احتكار الثروة وإرادة الاحتكار

وينطبق الأمر نفسه على البلدان التي دخلت في إطار التعددية والتي لا تشكو بالضرورة مشاكل قبلية وطائفية تتعلق بالاندماج القومي، ولكنها تعاني ضعف الاندماج الاجتماعي، بسبب العقبات التي تواجهها في طريق التنمية الاقتصادية وتعميم نموذج الاستهلاك الحديث الذي أدخلته. فبقدر ما يؤدي استمرار الأزمة الاقتصادية إلى تزايد التفاوت في المداخيل، وبالتالي إلى تزايد حدة التوترات الاجتماعية وانكماش هامش المبادرة لدى السلطة السياسية، يجعل تفاقم التهميش والإقصاء من الحياة الاجتماعية والسياسية ملايين البشر غير معنيين بالديمقراطية وقيمها، ويحولهم إلى وسائل لتدمير أسسها وتحدي مشروعيتها. وهذا يفسر كيف يتحول التدهور السريع للأوضاع المعيشية للغالبية العظمى من السكان في أكثر الأقطار النامية إلى «غنغرينا» مدمرة، كما يبين ذلك مثال العديد من دول أمريكا اللاتينية، التي تعيش مع حرب أهلية معلنة ومستوطنة.

والحال أن معظم الدول العربية، أي الدول التي لا تملك ثروة نفطية استثنائية، تدرك أن الحفاظ على النظام العام يستدعي الاحتفاظ بقدرة قانونية وسياسية وعسكرية كبيرة وجاهزة للتدخل السريع ضد الانتفاضات والاضطرابات والقلاقل الشعبية المرشحة لأن تكون الزاد اليومي للنظم القادمة. ويمكن القول إنه بقدر شعور الدولة بعجزها عن بلورة سياسة تنمية جدية وفاعلة، فإنها تميل إلى اتباع سياسة قمعية وتهيىء نفسها لتكون جاهزة في أي لحظة للرد على نزوعات الثورة الاجتماعية سواء اتخذت هذه النزوعات شكل التمردات الدينية أو الانتفاضات الدموية. وإن أكثر ما تخشاه هذه الأنظمة هو أن تؤدي المشاركة إلى توسيع هامش الحرية، وأن يشجع هذا الجماهير والنخبة المهمشة على العودة إلى التوظيف النفسي والسياسي في القوى التي تعبر أكثر من غيرها عن معاداة النظام والصدام معه ومقاومته من خارج الشرعية.

وإذا التقى الشعب المهمش اجتماعياً واقتصادياً مع النخب السياسية المستبعدة سياسياً نكون قد عدنا بالفعل إلى الأجواء التي فجرت مع «الثورة الإيرانية»، وهذا هو مركز القلق الدائم للبلدان العربية.

والواقع أن الأنظمة العربية، شأنها شأن أنظمة العالم الثالث جميعاً في هذه الحقبة، تتعرض لنوعين من الضغط القوي: ضغط سياسات صندوق النقد الدولي، وما تتطلبه من ضرورة تقليص النفقات وضغط الميزانيات، وضغط الشارع الذي يئن تحت وطأة الأزمة الاقتصادية الطاحنة التي خلفها إخفاق السياسة التقليدية. وبين الإصلاح الاقتصادي والإصلاح الاجتماعي لا يزال الاتجاه السائد حتى اليوم هو نحو تحميل الطبقات الشعبية القسط الرئيسي، إن لم يكن الكامل، للأزمة الراهنة. وفي هذه الحالة من المفهوم أن تتشدد الحكومات في الانفتاح وتسعى، بأقصى ما تستطيع، إلى تأجيله أو منعه أو تحويله إلى واجهة شكلية حتى لا تضطر إلى تقليص هامش مبادرتها الاقتصادية، أكثر مما هو مقلص اليوم. فالتعددية في ظروف العجز الكامل تعني التهديد بفقدان الشرعية، والصدقية أمام الرأي العام. وربما كان أحد الأسباب التي تبرر بها الأنظمة وضعها العوائق أمام تطوير التعددية، هو إدراكها أيضاً أن المعارضات، كما هي عليه اليوم لا تمتلك من الأوراق النظرية والتحالفات الداخلية والخارجية ما يجعلها أقدر على صوغ سياسات أفضل.

وهذا يعني أن التعددية تترافق اليوم، تماماً كما كان عليه الحال بعد الاستقلال، بروح محافظة حقيقية، وتولد سوء تفاهم متزايد بين النخبة المعارضة التي تريد أن تجد فيها أو تحوّلها إلى تربة صالحة لإعادة تأكيد وجودها وتحسين مواقعها في السلطة، أي إلى أداة للعمل السياسي والتعبئة الشعبية، وبين الدولة التي تطمح إلى استخدامها كطعم لتقريب المعارضة السياسية منها، وإبعادها عن العمل في الوسط الشعبي. إن الحكومات تدرك تماماً أن استمرار الأزمة الاقتصادية والاجتماعية يزيد من تهميش الفئات الشعبية وتدمير حسها الوطني والسياسي، في حين أن غياب المشاركة السياسية يهدّد بدفع النخب المستبعدة إلى المراهنة المتزايدة من جديد على الجماهير المتحولة ببساطة إلى كتل يسهل التلاعب بها واستخدامها في مشاريع الثورات الخاصة والعامة.

وتتلخص استراتيجية الدولة في السعي لتحويل التعددية إلى وسيلة لتوزيع الحصص والمناصب وكسب ما أمكن من أعضاء النخبة، بهدف توحيدها وجذبها للمشاركة في الحكم على برنامج المواجهة غير المعلنة مع الجمهور الواسع المهدد بالانفجار. لكن إذا كان من السهل عليها أن تجذب الفئات والأحزاب الصغيرة

المفتقرة إلى القاعدة الشعبية، فليس من الممكن شطب أو تحييد الأحزاب التي تمتلك قاعدة شعبية قوية إلا بتدجينها وتكبيلها بالشروط والمواثيق التي تعمل على حرمانها تدريجياً من قاعدتها هذه، وهو شرط تحويلها إلى أداة من أدوات الحكم. وليس من الممكن النجاح في ذلك إلا بتقسيمها وإضعافها قبل التفاهم معها. إن مشروع المشاركة كما تفهمها الدولة هو في الواقع التنازل للمعارضة عن جزء من الحكم مقابل عزلها عن الجمهور وقبولها بالانعزال عنه. وهذا يفسر لماذا لا يتم التحول نحو الديمقراطية والتعددية بالانفتاح التام أو البسيط وتقرير الحريات العامة، وإنما يتخذ صورة المساومة الدائمة والمعركة المستمرة لكسب مواقع وإضعاف قوى وتفتيت أخرى. فالمطلوب هو تفريغ التعددية من معناها ومضمونها التنافسي بين المشاريع والنخب المتعددة قبل تبنيها والاعتراف بها وممارستها كإطار لوحدة النخبة. وبهذه الطريقة تتحول المشاركة والتعددية إلى نوع من ترميم النظام القائم الذي لا يبدو أن له بديلاً بالمعنى الحقيقي للكلمة كنظام سياسي اجتماعي. ويعني الترميم بالدرجة الأولى هنا تزويده بقاعدة شكلية للشرعية، شبيهة بورقة التوت. فإذا رفضت المعارضة هذا النوع من المشاركة تحولت إلى عنصر اضطراب دون أن تدري، أي هددت بأن تقلب التوازن الاجتماعي الهش الراهن بين النخبة عموماً والجمهور المهمش دون أن توجد الأسس الاقتصادية والاجتماعية لتوازن جديد.

والواقع أن كل توزيع جديد للسلطة يفترض ويتضمن إعادة توزيع الثروة الوطنية. وكلما توسعت قاعدة الحكم توسعت دائرة التوزيع. فإذا كان الفائض بحد ذاته ضئيلاً جداً، والثروة معدومة، فإن التوسع يعني تضخيم الآمال والأوهام، والارتماء في المجهول. وهدف المناورات الدائمة للسلطات اليوم مع المعارضة هو إقناع الأخيرة بأن تقبل بقسمة لا يكون فيها لحلفائها وجمهورها حصة تذكر، أي باختصار، إن شعبية الحزب وجماهيريته هما أكبر عائق اليوم أمام قبوله في التعددية. وعلى عكس ما يشاع عادة، إن الدافع إلى التباطؤ في تطبيق البرنامج التعددي هو الخوف من قوة المعارضة وليس ضعفها، وذلك إذا لم نضيّق معنى المعارضة على العلمانية منها، أي المعلنة.

وأخيراً، من الواضح أن فصل الأحزاب المعارضة عن جمهورها كشرط لإشراكها في السلطة هو الترجمة الفورية لغياب القدرة على بلورة سياسة تنموية فعلية، والشعور بانعدام الآفاق والإمكانيات المتاحة لذلك. وما يزيد من هذا اليأس العام عند السلطات فقدانها للسيطرة الفعلية على أداتها الكبرى، الدولة، بسبب الفساد العميق الذي يميز النخب الحاكمة والإدارية في المجتمعات العربية. وهو مرض عضال قادر على إفراغ أي نظام سياسي، مهما كان شكله، من مضمونه،

والقضاء على أي إرادة إصلاح أو تغيير حقيقي في الحياة السياسية والاجتماعية. والواقع أن غياب أو تغييب حريات التعبير، وتهريب القسم الأكبر من النخبة والعناصر المخلصة إلى الخارج، جعل من العناصر التي تستلم معظم المناصب والمواقع العليا في الدول، هي تلك التي نجحت بسبب علاقاتها الزبائنية باستبعاد كل العناصر المخلصة والجدية، حتى ليمكن القول من منظور مراقب محايد، إن النظم العربية الراهنة العلمية والسياسية والاقتصادية لم تعمل في العقود الماضية إلا كأطر للانتقاء السلبي، وترسيخ قيم الوصولية والانتهازية والعائلية والتبعية. وقد أصبح من الصعب على هذه النظم أن تتأقلم مع الانفتاح الديمقراطي لما يعنيه ذلك من تهديد لها ولمواقعها. وهكذا فنحن هنا في حلقة مفرغة تحتاج إلى عملية جراحية حقيقية في ما يتعلق بالتغيير الإداري والسياسي والاقتصادي، أي بالإصلاح.

٤ ـ انقسام النخبة وغياب الإجماع

إذا كان من غير الممكن لأحد أن ينكر أن فكرة الديمقراطية قد غزت الفكر السياسي العربي اليوم كما لم يحصل من قبل، وأن العمل على تحقيقها قد أصبح من المعطيات الرئيسية للحياة السياسية العربية، فإن ما لا يمكن إنكاره أيضاً أن هذا التقدم الذي تشهده الفكرة على مستوى الانتشار، بل حتى التطبيق، لا يترافق في الواقع بما فيه الكفاية بتعميق مفهومها وإبراز الشروط الثقافية والاقتصادية التي تتحكم في مسيرتها سلباً وإيجاباً. وهناك بين من يتحدث اليوم في الديمقراطية في الوطن العربي من يعتقد أن الموضوع يتعلق بمادة للاستهلاك الشعاراتي، ليس له معنى ولا مضمون حقيقي، وهناك من يعتقد أن الديمقراطية يمكن أن تكون شعاراً مفيداً للتخفيف من احتكار السلطة الراهنة، لكنها لا يمكن أن تحظى في الوطن العربي بالتطبيق الحقيقي نظراً إلى غياب الإرادة أو الوعي الديمقراطي، وهناك من يعتقد أن الديمقراطية يمكن أن تؤلف في الوقت الراهن وسيلة للتغطية على الأزمة الاقتصادية والتقصير الرسمي في هذا المجال أو ذاك، ومن ثم أن تكون متنفساً للناس في جو الضائقة الراهنة. وليس هناك إلا فئة قليلة من السكان وأصحاب الرأي تعتقد بالفعل بالديمقراطية وبإمكانية تحقيقها، كما تعتقد أن ترسيخ قيم الديمقراطية في المجتمع العربي هو مهمة رئيسية اليوم من أجل التمهيد لمرحلة التغيير والإصلاح الشامل العقائدي والثقافي والسياسي والاقتصادي، وأن تمثل القيم الديمقراطية هو وحده الكفيل بتأمين شروط نشوء سلطة مستقرة وعقلانية قادرة على ضمان مشاركة الناس وحثهم أو دفعهم إلى العمل والعلم وبذل الجهد بقدر ما تكون معبرة عنهم حقيقة، فكرياً وسياسياً ومادياً، وبالتالي قادرة على مواجهة المشاكل الكبيرة والعويصة

المطروحة على الشعوب العربية معاً. ولا يزال القسم الكبير من الناس يعتبر هذه الفئة ساذجة أو مثالية لا تدرك الصعوبات والمشاكل التي تعترض مثل هذا التحقيق لنظام ليس للعرب به، من النواحي الفكرية والسياسية والمادية، علاقة فعلية.

ولعل ما هو أخطر من ذلك، هو الانقسام أو انعدام الإجماع في صفوف النخبة السياسية والاجتماعية نفسها حول الثوابت والقيم الكبرى الموجهة للمجتمع ككل والتي لا يمكن التوصل إلى تفاهم ديمقراطي شامل من دونها. وأكثر ما يعكس هذا الانقسام المواجهة العقائدية المستمرة بين من يطلقون على أنفسهم العلمانيين ومن يسمون الإسلاميين.

ولا يخفى على أحد اليوم أن وجود جماعات الضغط الدينية، العلنية أو السرية، والتطور الذي تشهده الحركة السياسية الإسلامية، يثير الخوف لدى قسم كبير من أعضاء النخبة المتنفذة والمرتبطة بشكل أكبر بالدولة الحديثة، في الإدارة والتقنية والجيش. وهكذا فإننا نتجه دون أن ندري نحو حالة من المجابهة المتفاقمة بين نخبتين متناقضتين: تسيطر **الأولى** على الدولة وتتمركز فيها، وتسيطر **الثانية** على المجتمع والشارع وتتحصن فيهما أيضاً. وربما كان هناك من يعتقد أنه لا مانع من استمرار هذه القسمة طالما كان الشارع يعني الفراغ وانعدام المصالح، والدولة هي أساس القوة ومصدر الثروة. بيد أن استمرار مثل هذه المواجهة سوف يقضي لا محالة على الدولة وعلى المجتمع، لأنه سوف يشكل الظرف المناسب لتوقف كل أنواع الاستثمار المادي والمعنوي في البلاد، ويقود إلى الخراب الشامل. وهو يكاد يقضي اليوم على أي فرصة للعمل الوطني البناء، ويعمل على تحييد قوى التغيير، واحدتها بالأخرى، وخلق جو الحرب الأهلية الدائمة، في الوقت الذي تحتاج المجتمعات العربية إلى تجميع أصغر طاقاتها من أجل مواجهة مشاكل وتحديات تفوق قدراتها وإمكاناتها كثيراً، ليس أقلها التحدي الإسرائيلي والتحدي التنموي.

والواقع أن النخبة العربية العلمانية يتقاسمها ـ كما عبرت عن ذلك التجربة السياسية ذاتها وجسدته في الأقطار المختلفة ـ موقفان أساسيان من القوى الدينية النشطة: **الموقف الأول** يقول بضرورة عدم إعطاء قوى سياسية معادية بطبيعتها للديمقراطية الحق في العمل السياسي الشرعي الذي يمكن أن يتيح لها الفرصة للانقضاض على الدولة وإعادة الدكتاتورية. وفي مقابل هذا الموقف، وعلى النقيض منه، يوجد تيار ما زال أقلوياً، يدافع عن الأطروحة التي تقول إن الديمقراطية يمكن أن تكون الحل الوحيد للخطر الذي تمثله هذه القوى. فعن طريق فسح المجال أمامها للعمل ضمن إطار علني سياسي، يمكن تشجيعها على العمل حسب الأصول

والقواعد والمعايير الوطنية، وتنمية روح المسؤولية العمومية والتسويات السياسية والحوار لديها. ثم إن هذه المشاركة بما تفرضه عليها من العمل الشفاف والشعبي الواضح، تجبرها على تطوير مواقفها بما يفيد بلورة رؤية وبرنامج عمل عمليين وملموسين، بحل الاحتماء والتمترس وراء شعارات عامة مثيرة للجماهير، دون أن تكون ملزمة بأي مسؤولية عملية وتطبيقية. باختصار، يعتقد هذا الرأي أن العمل الديمقراطي لا بد من أن يظهر غياب البرنامج العملي عن هذه القوى ويقود إلى كشف حقيقتها وعجزها عن تمثيل مصالح الفئات المهمشة بالفعل، ومن ثم إلى لجم توسعها ومراقبة نشاطها وإضعافها. ومن المعروف أن خير وسيلة لكسب التعاون الإيجابي لطرف من الأطراف هو إشراكه في المشروع، وجعله يدرك أن له فيه حصة يدافع عنها. وهذا هو مبدأ الشرعية الديمقراطية في الواقع: خلق منظومة سلطة يشعر الجميع أن لهم مصلحة في حمايتها من التهديد والسقوط أو الفساد تكون أساساً لتوليد إجماع وطني، وتكوين نخبة قومية.

ويذكرنا هذا الجدال بما حصل في أوروبا الغربية ذاتها منذ بداية هذا القرن، وحتى إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية، حول إعطاء حق العمل الشرعي للأحزاب الشيوعية التي كانت تقول علناً بدكتاتورية البروليتاريا. وكان الرأي العام الغربي منقسماً أيضاً حول هذه المسألة. أما الديمقراطيون الأصليون فقد كانوا يقولون إن العداء للديمقراطية نفسه هو وجهة نظر لا يمكن للديمقراطية أن تمنعها، ما دامت تسعى لتحقيق برنامجها عن طريق الشرعية الديمقراطية، ومنعها يعني إلغاء الشرعية الديمقراطية ذاتها. فأهمية الديمقراطية وشرعيتها وجاذبيتها نابعة بالضبط من أنها ليست نموذجاً مختلفاً للدكتاتورية، وإنما هي إطار يتيح للجميع، بما في ذلك أعداؤها، العمل من خلالها. وفي النهاية انتصرت الديمقراطية بالفعل في أوروبا لأنها بدل أن تكون فكرة بين أفكار أصبحت أرضية لتعايش جميع الأفكار وتفاعلها. أصبحت أكبر من غيرها، ومن ثم قادرة على استيعاب الجميع. هذه هي أيضاً قاعدة الرهان الرئيسية التي تستند إليها الديمقراطية بما هي حل ممكن للصراعات السياسية العقائدية داخل الأمم والمجتمعات.

رابعاً: إصلاح المسار الديمقراطي

هذه النقائص والتناقضات، مجتمعة، هي التي تفسر الوضع الذي تعيشه حركة الديمقراطة وحقوق الإنسان اليوم في الوطن العربي، والذي يتميز بسمتين أساسيتين: **السمة الأولى**: فقدان العمق الشعبي، مما يجعلها تنحصر في الأوساط المثقفة والسياسية من جهة، ويدفع قوى الاحتجاج الشعبية المتزايدة نحو الانخراط في

المشاريع السياسية الثورية والتمردية والعنيفة. **والسمة الثانية**: السطحية والهشاشة النظرية والسياسية معاً، الأمر الذي يعطيها طابع الشعار المستخدم للاستهلاك والغش المتبادل أكثر مما يحولها إلى قيمة إنسانية كبرى تلهم سلوكاً فردياً وجماعياً ويُحتكم إليها وبها. ومن هنا انعدام الحماس للعمل الديمقراطي وحقوق الإنسان المرتبطة به بين صفوف الجمهور الواسع. وما كان من الممكن والحال هذه أن يأخذ هذا الجمهور حركة بهذا القدر من الهزال والضعف والتناقض وعدم الاتساق مأخذ الجد. لهذا لم تستطع الديمقراطية أن تتحول إلى حركة فكرية وسياسية حقيقية تنقذ صورة النخبة الاجتماعية عموماً في مخيلة الرأي العام مما أصابها من تهلهل وتراجع. فقد بقيت، مثلها مثل فكرة حقوق الإنسان، فكرة سياسية عامة. ولم تنجح حتى في الأقطار التي تجاوزت فيها كل ما سبقها، ببلورة برنامج اجتماعي حقيقي يطمئن الرأي العام على أن هناك تغييراً حقيقياً في نمط ممارسة السلطة، وأن هذا التغيير، إذا وجد، يمكن أن يفتح آفاقاً جديدة ويزيد من فرص تطوير شروط إرضاء الحاجات الأساسية التي أسقطت شرعية النظم السابقة بسبب عجزها عن إرضائها. ويزيد من تأثير ذلك استمرار الصراع حول مضمون المشاركة السياسية وتفاقم تناقضات النخب السياسية وصراعاتها في ما بينها. وكل ذلك يعمق الشعور بعدم وضوح المشروع الديمقراطي ويضعف صدقيته، ويزيد الاعتقاد بإخفاق النخبة الاجتماعية في بلورة رؤية واضحة للعمل السياسي المقبل.

فعلى ماذا يمكننا، إذاً، المراهنة من أجل معالجة هذا النقص ودفع المسيرة الديمقراطية إلى آفاق جديدة في المجتمعات العربية؟

يستدعي العمل لتطوير حركة الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، وهما في الواقع حركة واحدة، مواجهة المشاكل الرئيسية التي تحدثنا عنها، والسعي لإيجاد الحلول العملية لها. وإذا كان بعضها يتعلق بالعمل على المدى الطويل وبالنفس الطويل، فإن البعض الآخر يفترض تدخلات مباشرة، موضعية، وسريعة. ويقتضي هذا العمل، في جميع الحالات، محاربة روح اليأس والتثبيط والإحباط التي تقود إلى مواقف التطرف والتمرد الأعمى والعمومي المجرد وزرع روح المعالجة العقلانية والمرنة مكانها، لدى النخبة والجمهور معاً.

لكن، قبل كل شيء، ينبغي على جميع أطراف المعارضة أن تدرك حقيقة المشاكل المطروحة وجديتها، حتى تستطيع أن تعمل بمستوى المسؤولية الوطنية والقومية، وألا يتحول سلوكها إلى مجرد رد فعل وتكذيب للسلطة والحكم. فمشكلة الأمن القومي، الخارجي والداخلي، وهشاشة الدولة والنظام العام، والمأزق

الاقتصادي والانقسام الخطير في الرأي العام، ليست مشاكل مصطنعة ولا شكلية في نظرنا، ولكن الحلول التي تقدمها لها الأنظمة الراهنة حلول خاطئة، لا تستطيع أن تفيد فيها، وهي التي ينبغي مواجهتها وتقديم بديل لها. إنها تحاول إنقاذ المريض بقطع يده، أو خنقه بل قتله، فلا هي تنجح باختراع الدواء الذي يحتاج إليه، ولا هي تقبل بتركه يبحث في مكان آخر. وهكذا تبقى التعددية والديمقراطية مؤجلة، تماماً مثلما يبقى مصير الدولة ذاته معلقاً. لكن إذا لم تعترف المعارضة بجدية المشاكل القائمة، فلن تستطيع أن تحظى بالصدقية، وسوف ينظر إليها باستمرار كالطفل المتمرد وليس كالراشد القادر على تحمل المسؤولية.

ففي ما يتعلق بالأمن القومي، أي الخارجي، لا يمكن حماية الدولة من التدخلات الأجنبية ولا الضغوط الخارجية المستمرة بمنع الحريات وتخليد الاستبداد، أي بإلغاء الحياة الاجتماعية والسياسية، كما هو حاصل اليوم، ولكن بالعمل على إزالة أسباب الهشاشة الأمنية للدولة. وهذا يعني على المدى الطويل، وفي ما يتعلق بالإطار العام والأهم للبنية الجغرا ـ سياسية، أنه ليس المطلوب تغيير المكان بالطبع، ولا توسيع الحدود واكتساب المواقع على حساب البلدان العربية المجاورة، وهو نوع من الحلول الخاطئة الأخرى، ولكن تجاوز العقبات المختلفة التي تمنع التفاهم العربي من أجل بناء نظام أمني مشترك. فليس هناك، على المدى الطويل، أي أمل في توطين الديمقراطية الحقيقية في المجتمعات العربية دون بناء الدولة الاتحادية التي تستطيع وحدها أن تحمل عبء الموقع والمكانة والثروة التي نعيش عليها. وفي هذه الحالة يصبح الموقع الاستراتيجي العربي سلاحاً بقدر ما هو اليوم نقطة الضعف الأولى. وهذا يعني بذل الجهد الدائم من أجل إنهاء النزاعات والخلافات العربية ـ العربية، وتعميق لحمة التعاون والترابط على مستوى الأمن القومي، وجعل فكرة الوحدة العسكرية والسياسية الخارجية مطلباً عاماً للسنوات المقبلة لدى كل أطراف النخبة العربية. وليس هناك أقل من ذلك في نظري لوضع القاعدة الحقيقية للاستقرار القومي الذي يشكل الأرضية والتربة الأولية لنشوء الاستقرار الداخلي. وينبغي ألا تلهينا التجمعات الصغيرة والشكلية عن الوحدة العربية أو الاتحاد العربي. فليس بإمكان هذه التجمعات حسم موضوع التنازع والتنافس العربي، بل إنما يمكن أن تتحول هي نفسها إلى مصدر جديد لبذر الخلاف والفرقة. حتى دون ذلك، ليس من الممكن تجاوز الحساسيات بين البلدان العربية وخشيتها بعضها من البعض الآخر، إلا بوضعها جميعاً في إطار نظام عام وواحد للأمن، يشعر فيه الجميع، أقطاراً وشعوباً، بأن أمن كل منها يتوقف على أمن الآخر ويدعمه.

وترتبط بمسألة الوحدة والاتحاد مسائل العمل لتجاوز التناقضات والأزمات

الاقتصادية والاجتماعية والعقائدية والسياسية جميعاً. فبقدر ما تحرم التبعية السلطة من إمكانية الاستقلال بسياستها، وترجمتها إلى المصالح الاجتماعية الحقيقية، والإرادة القومية في برامج عملها، تضطرها في كل حركة ومشروع لأن تضم في اعتبارها أولاً العامل الخارجي، سواء تعلق ذلك ببناء مشروع اقتصادي، أو تكوين تآلف سياسي داخلي، أو إجراء تعديلات في الهياكل الحكومية والإدارية. إن التبعية تعني أن النظام لا يسير ولا يتغير إلا حسب ما يتفق ذلك مع مصالح الدول الكبرى وحاجاتها واستراتيجياتها. وهذا ما يشجع، أيضاً، النظم والمصالح القائمة على عدم الالتفات إلى المشاكل الداخلية الحقيقية، ويفقدها الشعور بالحاجة إلى الشرعية والقبول والتأييد الداخلي، وبالتالي يبعدها عن فكرة الإصلاح ويفاقم ميولها نحو الفساد والتحلل.

وإذا كانت الديمقراطية تعني التعبير الصادق، على مستوى السلطة والسياسة العامة للدولة، عن الإرادة القومية، بما تشتمل عليه من تنوع وتباين في المصالح، فإنه ليس من المبالغة أن نقول إن الديمقراطية غير ممكنة في حال غياب السيادة، بمعنى التحكم النسبي للجماعة بمصيرها المادي والمعنوي. والحال أن مثل هذا التحكم أصبح اليوم غير ممكن في إطار الأقطار الصغيرة التي لا تستطيع مهما فعلت أن تؤمن لنفسها شروط الاستثمارات الاقتصادية الضرورية لاستقلالها. ومن هنا يمكن القول إنه إذا كان شرط تحقيق الديمقراطية الأول هو تأمين السيادة، فإن هذه الأخيرة تبقى مستحيلة بالنسبة إلى الأقطار الصغيرة من دون بناء إطار التعاون الواسع والتكتل السياسي على مستوى التجمعات الكبرى.

وليس هناك وسيلة لمواجهة الأزمة الاقتصادية وإخفاق عملية الإقلاع الاقتصادي غير توسيع إطار الاستثمار الحضاري لجعله أكثر مردودية وعقلانية. ولعل من الأسباب الرئيسية لتردد الجمهور الواسع في الالتحام بحركة الديمقراطية وحقوق الإنسان، إدراكه انغلاق أفق العمل السياسي والمدني الفعال وانسداده، في نطاق التشكيلات الراهنة المفتقرة إلى الحد الأدنى من السيطرة على شروط إنتاج حياتها ومصيرها المادي والسياسي ذاته، أي، بمعنى آخر، إدراكه حقيقة أن الاستثمارات الحضارية لم تعد مجدية في هذه الدوائر الصغيرة والتابعة للتقسيم والتوزيع الراهن للقوى والطاقات والعناصر البشرية والمادية. ومن المحتمل أن تبقى جميع التراكمات والمكتسبات الفكرية والسياسية والاقتصادية التي تحصل من دون هذا التغيير الاستراتيجي الأول معرضة باستمرار وفي كل لحظة، للإجهاض.

وهذا هو الطريق الوحيد لمواجهة الأسباب العميقة للأزمة وفتح الآفاق والآمال

الجديدة أمام الشعوب العربية اليائسة. وينبغي للنموذج الأوروبي الشرقي ألا يبهرنا، فنحن لا ندخل ضمن نطاق التغيير العالمي الذي دفع إليه، وليست منطقتنا من المناطق التي تُعد للانفراج العام والاستثمار الدولي. فهي لا تزال ترزح تحت ثقل صراعات عنيفة داخلية وخارجية وعربية ـ عربية، إضافة إلى الصراع العربي ـ الإسرائيلي الذي يمنع الغرب عموماً، بما في ذلك الاتحاد السوفياتي، من المراهنة على مثل هذه التهدئة الإقليمية والانفراج العام. يضاف إلى ذلك أن الدول الصناعية لا ترى في بلداننا شعوباً تنطبق عليها القيم والحقوق الإنسانية بقدر ما ترى فيها نفطاً وأسواقاً ومصادر للمواد الأولية. وهي مستعدة أن تغض نظرها عن كل ما يحدث فيها طالما أنها تستطيع أن تنفذ بسهولة إلى هذه الموارد، بل إنها لا تعتقد أن سيطرتها المطلقة عليها أو على بعضها، عن طريق تحكيم فئات لا شعبية ومعزولة ومستبدة بها، هو شرط استمرار قدرتها على الاستملاك المطلق لهذه الموارد.

لقد ساهم الانفراج الدولي الراهن، من دون شك، في فتح ثغرة في جدار الاستبداد العام، وعلى المستوى العالمي، انتقل جزئياً إلى الوطن العربي. وهذا ما يفسر ما شهدناه من تراجع في اليمن الديمقراطي عن حكم الحزب الواحد، وانفتاحه على التعددية، ومن عودة الحياة البرلمانية في الأردن، وتنشيط الحوار حول إعادة توطين البرلمانية والتعددية في الكويت والعراق وسوريا. ويمكن القول إن الثورة الديمقراطية في بلدان أوروبا الشرقية قد جاءت لتسرع، بقوة، وتيرة التقدم الديمقراطي، ولتنهي شرعية وجود نظام سياسي آخر بديل للنظام الديمقراطي والتعددي في العالم لممارسة السلطة. ومن المعروف أن أنظمة الاستبداد الحديثة غطت نفسها شرعياً، بشكل أساسي في أقطار العالم الثالث بالمثال السوفياتي وثماره التنموية، وبالحجج العقلية التي كانت تقدمها الماركسية السوفياتية لتبرير انعدام الديمقراطية. وهذا يعني أن أي نظام استبدادي لن يستطيع منذ الآن أن يظهر كنظام معبر عن مصالح الطبقات العاملة أو عن نمط تنمية تاريخي أثبت قوته وجدارته. وهذا يعني أن الديمقراطية قد تحولت إلى قيمة عالمية ثابتة وواحدة. وهو مصدر تأييد حاسم لكل الميول والتوجهات الديمقراطية والتعددية في الوطن العربي والعالم أجمع. إن ما تغير هو مناخ عام أدى إلى ارتفاع في قيمة المبادىء الديمقراطية وصدقيتها. لكن هذا لن يمس، بالنسبة إلى الوطن العربي، الأسس الرئيسية للاستبداد.

لكن مواجهة المشاكل الناجمة عن صعوبات الانتقال، والصدامات الناشئة عن الصراع حول المشاركة، والخوف من انفلات الفوضى أو الانفجارات الطائفية، وانهيار التوازنات الكبرى السياسية والاجتماعية بشكل عام، تستدعي أكثر فأكثر تكوين وسيط عام بين البلدان والمجتمعات، أي تكوين هيئة عربية متميزة، من

الشخصيات الوطنية والفكرية التي تحظى بالاحترام العام والتقدير والثقة لأعمالها ونشاطها وتاريخها، قادرة على التدخل هنا وهناك لتقريب وجهات النظر ومنع الصدام. ومن الضروري ألا يكون لدى أعضاء مثل هذه الهيئة طموحات سياسية مباشرة، تتعلق بالسلطة في بلادهم، وأن يتصرفوا على أساس تمثيل المصلحة العامة، العربية والوطنية. وفي اعتقادي أنه من الممكن لهذه الهيئة أن تلعب دوراً كبيراً اليوم في تقديم الضمانات والتطمينات لأطراف يخشى كثيراً بعضها البعض، وكذلك في دفع عملية التفاوض العام التي لا بد من أن تبدأ، وبشكل جدي بين مختلف الأطراف، والتي ستمهد لإقامة التوازنات السياسية المقبلة في الوطن العربي. إن العديد من الانحباسات التي تمنع النظم من التقدم في اتجاه التعددية، ناجمة عن القطيعة العميقة بين الدولة والمجتمعات والانعدام الخطير للثقة في ما بينها. ولا بد من أن تصبح المؤتمرات العملية والندوات التي تشارك فيها جميع القوى وفي مقدمتها قوى المعارضة، وسيلة لتطوير فهمنا وطرحنا للمشاكل العامة والحلول الجماعية التي تحتاج إليها. فليس هناك اليوم أي حل حقيقي للمشاكل الكبرى من دون تعاون شامل بين المعارضات والحكومات، وبين البلدان العربية مجتمعة.

ولا بد لمثل هذا التوجه من أن يساهم في تعميق الإيمان بالقيم الديمقراطية والقضاء على الشعور المثبط والقائل بأن الدولة والوطن والحكومة إرث شخصي، ثابت ودائم لفئة أو لفريق من السكان، وأن يطور العمل على تربية النخبة الاجتماعية وحل تناقضاتها ودفعها نحو تجاوز نفسها وحزازاتها وإخراجها من عقدها التقليدية حتى يمكن لها أن تشكل نواة يعتمد عليها في تطبيق برنامج الإصلاح الديمقراطي. فمن دون هذه النخبة ستظل الديمقراطية مفتقرة إلى القوة الاجتماعية، ورهينة للقوة العسكرية التي تؤلف حتى اليوم ـ بما في ذلك البلدان التي تبنت النظام التعددي ـ الضامن الحقيقي للدولة والسيادة. وهذا يعني كذلك المساعدة على تحرير النخبة من هيمنة الدولة وحمايتها من استراتيجيات الإفساد والاحتواء والتقسيم التي تعتمدها إزاءها. كما يعني قطع الطريق على تحويل الوعود الديمقراطية إلى ورقة ابتزاز جديدة للمعارضة أو للرأي العام، كما هي الحال الآن في كثير من المواقع، ومن ثم القضاء على معناها ومضمونها والفائدة المرجوة منها، وهي قبل كل شيء إشراك الشعب ودفعه نحو الاشتراك في تقرير مصيره، كوسيلة لحفزه على التضحية، ومن ثم على مواجهة الأزمة الراهنة والمشاكل الصعبة المعقدة التي ليس من الممكن ـ من دون مشاركته في المسؤولية والتضحيات الواعية ـ حلها والخروج منها. وهذا هو الطريق الوحيد لتجنب مخاطر الانفجار والعصيان والتمرد، ومن ثم التدمير الذاتي والاقتتال والحروب الأهلية. إن الديمقراطية التي لا تقود إلى دفع الشعوب إلى الانخراط في

السياسة والمسؤولية العامة، وحثها على تفجير منابع التضحية والبذل والعمل لديها، لا قيمة لها، وهي ـ كما يقال ـ مثل قلتها. فالمجتمعات ليست بحاجة إلى واجهات جديدة شكلية بقدر ما هي بحاجة إلى آليات عمل وتنظيم وممارسات جديدة، وإلا فإن النتيجة ستكون أخطر من عدم التغيير، أي الإحباط والغل، إضافة إلى الشعور المتزايد بالحرمان والفشل والظلم.

ولا بد في هذا المجال من تجاوز الصراع الراهن والمدمر بين أطراف النخبة العلمانية والدينية حتى يمكن جعل كل النضال والعمل السياسي يجريان في نطاق الشرعية. وليس من الممكن للديمقراطية أن تترسخ إذا بقيت القوى السياسية الأكبر تعيش خارج الشرعية أو تعمل ضدها. وعلى النجاح في تحويل القسم الأكبر من العمل السياسي إلى عمل شرعي، وتحت مظلة الشرعية يتوقف أيضاً استقرار الدولة وتزايد قدرتها على مواجهة المشاكل الأخرى الاقتصادية والاجتماعية. ويقتضي هذا توسيع دائرة النقاش وتداول الرأي بين الجميع، والتوصل إلى اتفاقات حقيقية تتيح للأطراف المستبعدة عن السلطة الدخول فيها، كما تضمن للدولة الاستقرار والقوة اللازمين لصيانة الشرعية وتطبيق القانون ومنع الفوضى أو تعريض السيادة والأمن للتهديد.

وإذا كان الخوف من انقباض الجماعات غير الديمقراطية جدّياً ومشروعاً، فإن مقاومة هذا الخطر لا يمكن أن تتحقق عن طريق إفراغ الديمقراطية نفسها من أي مضمون والحد من المشاركة. فتهميش القوى السياسية والجماعات وعزلها هو الذي يؤسس لديها مشروعية الانقضاض على السلطة وينمي لديها النزوعات الاستبدادية، ويفقدها الشعور بالمسؤولية العمومية، تماماً كما حصل لدينا في العقود الماضية في العديد من الأقطار والحالات. لكن، في المقابل، يمكن من خلال دفع هذه الجماعات إلى المشاركة الإيجابية في المسؤوليات الوطنية والحياة السياسية، وكذلك من خلال تحويل الديمقراطية نفسها إلى مشروع للتغيير الاجتماعي والإصلاح، تشجيع النزوعات السلمية والتخفيف من حدة التفاوت الذي يقود إلى تغذيتها بالجمهور الثائر والمتبرم.

إن الحل الحقيقي لمخاطر الانفتاح يكمن إذاً، على العكس، في استغلال الفرص التي تقدمها الديمقراطية، وفي المراهنة على المشاعر السلمية، والتفاؤل النسبي الحالي وروح الهدنة الوطنية، من أجل جعل المشاركة السياسية وسيلة لإغراء جميع الأطراف بالعمل في إطار الشرعية والمراهنة عليها. وفي هذه الحالة لن تلعب الحركات الدينية دوراً بناء فقط من خلال ترسيخها الثقة في النفس والشعور بالهوية

في حقبة اهتزاز خطير في الشخصية الوطنية، والتردد والحيرة والانتظار، ولكنها تساهم أكثر من ذلك في بلورة آلية التسوية الشرعية للمشاكل والتوترات الاجتماعية، أي في التحول إلى قناة لاستيعاب وعقلنة التوترات الاجتماعية، وتسهيل التعامل بها سياسياً، ومن أفق التفاهم السلمي والوطني ومعاييره، بدل أن تتفجر في شكل انتفاضات دموية لا وعي لها ولا هدف.

وإذا تحولت الحريات إلى موضوع مساومات، قضت على شرعية الديمقراطية ذاتها، بما هي تجسيد لمبدأ الإرادة الشعبية التي هي مصدر السياسة والقانون، وهددت الأساس الفكري الذي تقوم عليه، أي تحويل إمكانية تداول السلطة والمراهنة عليها كقاعدة ممكنة لبناء نظام سياسي يضمن المساواة والسلام الأهلي والعدل. وفي هذه الحالة تصبح التعددية شكلاً من دون مضمون ولن تستطيع أن تكون ملهمة لا للنخبة ولا للشعب، أي سوف تفقد صدقيتها وقيمتها كمصدر لشرعية جديدة للنظام المدني. ومن الأفضل للحكم ألا يدخل نفسه في إشكالية التعددية والديمقراطية أبداً على أن يحولها إلى تكتيك لشن الحرب السياسية، ومن ثم إلى مناسبة لزيادة الانقسام والتوتر وروح الانتقام بدل أن يجعل منها إطاراً لكسب إجماع جديد ووحدة وطنية لا غنى عنهما للخروج من الأزمة الراهنة. وإذا لم تستطع الديمقراطية أن تنتزع من أعدائها ورقة الشرعية والاحتكام الحقيقي للرأي العام فلن تستطيع أبداً أن تكون أساساً لبناء نظام شرعي، وإن تفيد إلا في زيادة المشاكل والتناقضات التي يعيشها النظام الراهن. فالديمقراطية الناقصة أخطر على النظام من الدكتاتورية ذاتها.

وبالمثل، لا يمكن مواجهة مخاطر الانفجار بعزل النخبة وإضعاف نفوذ المعارضة، ولكن بمواكبة التعددية بإصلاحات اجتماعية جدية وعاجلة تخفف من الضغط الاجتماعي والتفاوت في المداخيل وتفاقم البطالة وانعدام الأمل واليأس من المستقبل عند الأجيال الشابة. إن الموضوع الأساسي للقسم الأعظم من المجتمع ليس التغني بالحريات، ولكن تأمين الشروط الأساسية للحياة، المادية أولاً والمعنوية أيضاً. فالحرية لا تصبح ذات قيمة ومعنى إلا عندما يكون المواطن قد حقق الحد الأدنى من شروط بقائه المادية. لذلك فهي مرتبطة بالمجتمعات المدنية الإنسانية. إن الشعب الجائع لا يهمه حرية الكتابة والصحافة والتنظيم الحزبي. وهذا الجوع بالمعنى العام، أي الحاجة المادية المتزايدة وغير المشبعة، من ملبس ومسكن ومأكل، هي التي تفسر انهيار الحياة السياسية في بلداننا وما يتبعه من انحسار للحياة الحزبية وتوجه الجمهور أكثر فأكثر نحو تيارات الثورة والاحتجاج المناهض للشرعية. فإذا لم تنجح الديمقراطية بحلّ هذه الأمور الأساسية المتعلقة بشروط المعيشة اليومية، فمن السهل

أن تتحول إلى عقيدة المثقفين أو النخبة الضئيلة التي تستخدمها لترسيخ سيطرتها ووحدتها وتهميش الأغلبية الاجتماعية وعزلها. وفي هذه الحال فإن الديمقراطية يمكن أن تقود، كما كانت عليه الحال بعد الحرب العالمية الثانية مباشرة، في نظام الليبرالية العربية الأول، إلى نظام للتمييز واحتكار السلطة من قبل فئات محدودة. وعندئذ لن يكون مستقبل ديمقراطيتنا الراهنة مختلفاً عن الأولى.

إن الأمر يتعلق بمصير هذه الجماعات الكبرى التي تقع في منزلة بين منزلتين، بين البربرية والمدنية، والتي تهدد الجماعات الأخرى التي بنت لنفسها مكانة محدودة في هذا النظام، بأن تنغص عليها حياتها ووجودها بشكل لا يطاق. ولم يعد هذا من التكهنات. فقد دخلت مجتمعاتنا في هذا السياق الجديد بكل القوة والاندفاع التاريخيين لمجتمع يفقد السيطرة على شروط بقائه ونفسه.

وهذا يعني أن الدعوة إلى الديمقراطية والمشاركة السياسية ينبغي ألا تبقى مستقلة عن الدعوة إلى الإصلاح الاجتماعي والاقتصادي، بل ينبغي أن تكون حافزها وغايتها. وكلاهما يمثل وجهاً لعملية تغيير اجتماعي سياسي عربي جذري ما زالت معالمه لم تتضح بعد بما فيه الكفاية، لكنه يؤلف المسار الوحيد لحركة التحول التاريخي القادم الذي نراهن عليه من أجل تحقيق البرنامج الذي لم تستطع أنظمة الثورة ولا أنظمة الانفتاح البسيط أن تحققه، أي برنامج النهضة الاقتصادية والاجتماعية والانطلاق الصناعي.

ولا بد لنا من أن ندرك أن الديمقراطية ليست تعويضاً، ولا يمكن أن تكون بديلاً لمعالجة المشاكل الاجتماعية والاقتصادية. وهذا الاختلاط الذي يظهر كما لو أن التعددية سوف تحقق جميع الآمال، هو الذي يدفع بعض من في السلطة إلى ما يشبه الاستقالة السياسية، كما يدفع بعض من في المعارضة والرأي العام إلى الهياج والاعتقاد بأن مشاركته في السلطة سوف تكون بداية حل لكل المشكلات العالقة الكبرى. وفي الحالتين ليس الخاسر إلا السياسة، أي فقدان النظرة المتأنية وروح المسؤولية الضرورية لتسيير شؤون الأمة وعدم دفعها نحو الآمال الكاذبة. فمثل هذا السلوك لا يمكن إلا أن يعمق من سوء التفاهم العام بين جميع الأطراف الاجتماعية بقدر ما يثير من آمال متباينة وتطلعات متعددة غالباً ما تكون متناقضة، ويخلق رهانات شاملة وغير محددة تهدّد بأن تدفع العديد من الفئات الاجتماعية التي حلمت بالديمقراطية وانتظرت قدومها بفارغ الصبر إلى الإحباط السريع.

إن كل ما يمكن أن تقدمه الديمقراطية هو الإطار الشرعي والعملي والسلمي لمواجهة المشاكل وإيجاد أفضل الشروط لبلورة حلول عقلانية لها. فهي لا تحل تلقائياً

مسألة الصراع العقائدي ولا التناحر بين الطوائف، ولا قضية التنمية ولا التفاوت في مستويات الدخل والمعيشة. والمهم أن يستفيد من مناخ الديمقراطية وأطرها القانونية والسلمية لتحقيق تسويات اجتماعية وسياسية جديدة ومعبرة عن مصالح الجماعات بالعدل، وليس بالاستسلام أو التسليم بأن ذلك يحدث من تلقاء نفسه. ومن هنا فإن التقدم نحو الديمقراطية لا بد من أن يواكبه تغيير السياسات الاجتماعية والاستراتيجيات التقليدية التي اتبعها معظم الحكومات العربية في العقود الماضية. وربما كان فشل الأنظمة العربية في فتح آفاق جديدة للتنمية والتطوير الاقتصادي هو اليوم من أكبر المخاطر التي تهدد الانتقال الديمقراطي على الرغم من محدوديته.

وهذا يستدعي، وفي الإطار نفسه، أن يواكب العمل على تغيير أسلوب الحكم وموقف السلطة، العمل بالقدر ذاته في أوساط المعارضة، العلمانية والدينية معاً، لدفعها نحو مواقف نظرية وعملية تتميز بشكل أفضل بروح المسؤولية والتضحية تجاه المجتمع والدولة معاً. وينبغي ألا تبقى مسألة الديمقراطية محصورة، كما هي عليه اليوم، في الصراع العقيم بين نخبة معارضة لا تفكر إلا بسحب البساط من تحت أقدام الحكم لاحتلال مواقعه، وحكومة ليس همها إلا دحر قوى المعارضة وتضييق الخناق عليها وتصفية مواقعها في المجتمع. فبصرف النظر عما يولده هذا الوضع من الشعور العميق لدى الرأي العام الداخلي والخارجي بانعدام روح المسؤولية الوطنية، فإنه يشكل حرب استنزاف حقيقية للمجتمع والدولة، ويقود لا محالة إلى اهتلاك خطير للقيم السياسية ومعنى القيادة والطبقة القائدة نفسها. ولن تعمل الأساليب السائدة اليوم للصراع، والتي تستلهم مبدأ التدمير المتبادل، إلا على زيادة مخاطر عزل النخبة العاملة عموماً في السياسة عن الجسم الحقيقي للأمة، وتشويه صورة الممارسة السياسية وترسيخها كنوع من المنافسة الأنانية والجنونية على المناصب والمواقع. وهذا من الأسباب الأساسية الأخرى التي تفسر ابتعاد كتلة الجمهور الأساسية المتزايد عن جميع الحركات السياسية، وتفاقم الميل لديها إلى إعادة تنظيم نفسها، أي وسائل معيشتها، وأطر تواصلها وقيم تعاملها، خارج السياسة ذاتها، سواء داخل الدين غير السياسي، أو داخل طقوس وتقاليد قديمة أو مستحدثة، تسعى لتنميتها وبلورتها بعفوية وتجريبية محضة. وسوف يستمر الحال كذلك طالما بقيت السياسة تعني وتمارس في وسط المجتمع السياسي العربي، بصرف النظر عن العقيدة والهوية السياسية، كمجرد صراع على السلطة، وظل الجدل الحقيقي والوحيد في مجال السياسة هو حول الدولة وفي الدولة، أي طالما لم تتحول السياسة إلى اهتمام بالمجتمع ولم تجعل محورها التوجه إليه بما هو تشكيل وتكوين مستقبل قانوني وأخلاقي واجتماعي وثقافي، يشكل الميدان الأول للعمل السياسي ومصدر القوى الروحية والفكرية والمادية

الضرورية لإعادة صياغة علاقات السلطة.

ويقتضي هذا أن تتجاوز المعارضة عقدة شعورها بأنها فراغ كامل طالما أنها لم تصبّ بعد في الدولة، وتسعى للمشاركة في تحمل مسؤولياتها، حتى وهي خارج الحكم، في مواجهة المشكلات الأساسية والكبرى التي يعانيها المجتمع وتعانيها البلاد، وفي تقديم العون والمساهمات الإيجابية النظرية والعملية للوصول إلى الإجماعات الضرورية حول المسائل ذات الطبيعة الاستراتيجية والوطنية. ويقتضي كذلك التخلي عن هذا التوجه العميق والخطير للنخبة العاملة في السياسة في المجتمعات العربية، والقائم على أنه ليس بسياسة كل ما لا يرتبط مباشرة بتقنيات السيطرة المادية على الدولة القلعة. فالسيطرة على الدولة تؤلف من دون شك المدخل الأكبر للتأثير في المجتمع، لكن التغيير الاجتماعي الحقيقي لا يأتي أبداً من الدولة. إنه من صنع الفاعليات الاجتماعية الإبداعية الفكرية والاقتصادية معاً، أما الدولة فإنها لا تقوم إلا باستثماره وتوظيفه، حسب الفريق الحاكم، لمصلحة المجموع أو لمصلحة الفئة المسيطرة عليها.

فلا يحتاج تطوير العمل من أجل الديمقراطية إلى دفع الدولة والنظم الحاكمة إلى تغيير سلوكها تجاه المعارضة والمجتمع فحسب، ولكن أيضاً وفي الوقت نفسه، دفع المعارضة إلى تطوير نفسها وسلوكها تجاه المجتمع وتعميق حوارها معه. وفي غياب ذلك لن نستطيع أن نخرج من مفهومنا التقليدي للسياسة، والذي يتغذى من فكرة غزو الدولة والسيطرة عليها باعتبارها شرطاً لاقتسام الغنمية. وليست الغنيمة هنا إلا السلطة ذاتها التي تظهر كما لو كانت مكافأة الرابح في امتحان القوة. ومن الضروري أن ندخل في الذهن السياسي العربي من جديد مفهوم السياسة كإعادة تربية اجتماعية، وإعادة تجديد وترسيخ للأطر العقلية والقانونية والأخلاقية التي تنظم وتوجه وتقود المجتمع والفرد والاجتهاد النظري والعملي إلى حل مسائل معترف بها وحقيقية. وهذا يعني أيضاً أن جزءاً كبيراً من المسؤولية في الوصول إلى الوضعية السياسية التي نعيشها اليوم في الوطن العربي يقع على المعارضة والنخبة المستقلة مثلما يقع على النخبة الرسمية.

وأخيراً، لا يمكن تطوير حركة الديمقراطية وحقوق الإنسان وجذب الجمهور إليها وتحويلها إلى مدرسة للتربية السياسية والمدنية، وهي الغاية الحقيقية لها، إلا برفع رصيدها الفكري ومقدرتها على الإنجاز. ويقتضي هذا كشرط أول، توسيع نطاق دائرة العمل الشرعي والعلني، وهو الأمر الذي يتطلب محاربة تقاليد الدولة العربية الثورية التي تنكر معنى الشرعية السياسية من الأساس، كما يتطلب محاربة تقاليد

الدولة العصبية المعادية للثورة والتي تعتبر السلطة إرثاً أبدياً، ولا تقبل كعمل شرعي إلا ما وافق هيمنة عصبيتها ودعم واحدية سلطتها وثباتها. فعلى عكس العمل الثوري، لا تتطور الديمقراطية والحركة المدنية إلا بقدر تطور ساحة العمل الشرعي. فهي ليست مسلحة ولا تستمد قوتها من العنف الذي يعطيه للحركات الثورية الشعور بالإحباط والانتقام، بل تستمدها ـ على العكس من ذلك ـ من نبع التضحية والمسؤولية والإحسان. ومرجعها الأول والأخير الرأي العام الذي تقوم هي ببنائه، ولا تنمو إلا بقدر نموه واستقلاله، وتحوله إلى مستودع لقيم الحرية والكرامة والإنسانية. فإذا غاب أفق العمل الشرعي وإمكانيته ـ لسبب أو لآخر ـ انحسر الحق وانحسرت السياسة، ولم يبق لحسم النزاع إلا المواجهة والعنف.

الفصل الحادي عشر

إشكاليتا الشرعية والمشاركة وحقوق الإنسان في الوطن العربي(*)

ثامر كامل محمد(**)

مقدمة

تمثل هذه الدراسة قراءة بصوت مسموع لجوهر ما تعنيه إشكاليتا الشرعية والمشاركة في الوطن العربي، وما تعكسانه من تأثير في قضايا حقوق الإنسان العربي وحرياته الأساسية. ويعد هذا الموضوع من أهم الموضوعات المترشحة عن طبيعة العلاقة بين الدولة والمجتمع. وتنطلق عملية البحث فيه من فرضية أساسية مفادها أن الإنسان العربي يواجه تحديات قيمية وروحية ـ سياسية واقتصادية واجتماعية وإنسانية ـ في داخل الوطن العربي، فهو يتعرض في الوقت نفسه لتحديات خارجية ومحاولات ترمي إلى توظيف قضاياه لخدمة شعارات وأهداف القوى القابضة على الوضع الدولي الجديد، والتي تحاول توسيع نطاق هيمنتها في عالم ما بعد الحرب الباردة.

أولاً: إشكالية الشرعية

ماذا يعني اصطلاح الشرعية؟ ما هي مصادرها وإشكالياتها في أنظمة الحكم

(*) بحث نشر ضمن ملف «حول الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي» في: **المستقبل العربي**، السنة ٢٢، العدد ٢٥١ (كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٠) ص ١١٠ ـ ١٢٥.

(**) كلية العلوم السياسية ـ جامعة بغداد.

العربية؟ لماذا أضعفت قدرة الأنظمة العربية الحاكمة على مقاومة تآكل شرعيتها؟

١ ـ مفهوم الشرعية

لقد تناول الكثيرون من الكتاب والمفكرين مفهوم الشرعية، وحاولوا إشباعه بحثاً وتحليلاً، وهم وإن اختلفت اتجاهاتهم ومنطلقاتهم يتفقون في التحليل النهائي على أن قبول مواطني القطر غير القسري (الطوعي) بالحكومة هو الذي يجعل الحكومة شرعية[١]. وبمعنى آخر ان جوهر الشرعية هو قبول الأغلبية العظمى من المحكومين لحق الحاكم في أن يحكم وأن يمارس السلطة[٢].

ومفهوم الشرعية بهذا المعنى هو المقابل المصطلحي لمفهوم البيعة في التراث العربي الإسلامي. ويقول ابن خلدون في هذا الصدد «إعلم أن البيعة هي العهد على الطاعة كأن يعاهد المبايع أميره على أنه يسلم له في أمر نفسه وأمور المسلمين، لا ينازعه في شيء من ذلك، ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكره»[٣].

وقد ذهب ماكيفر إلى القول إن «الشرعية تتحقق حينما تكون إدراكات النخبة الحاكمة لنفسها وتقدير غالبية المجتمع لها متطابقين وفي توافق عام مع القيم والمصالح الأساسية للمجتمع، وبما يحفظ للمجتمع تماسكه»[٤].

أما ماكس فيبر فيقول «إن النظام الحاكم يكون شرعياً عند الحد الذي يشعر مواطنوه أن ذلك النظام صالح ويستحق التأييد والطاعة»[٥].

وأكثر أنواع التأييد استقراراً هو ذلك النوع المستمد من إيمان الأفراد بأن من واجبهم قبول وطاعة الحاكم والالتزام بأهداف النظام السياسي كما لو كانت مطابقة

---

(١) عضيد داويشة، «أنظمة الحكم العربية: الشرعية والسياسة الخارجية،» ورقة قدمت إلى: **الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي** (ندوة)، تحرير غسان سلامة [وآخرون]، ٢ ج (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، ص ٧٨٢.

(٢) سعد الدين ابراهيم، «مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية،» ورقة قدمت إلى: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨٤)، ص ٤٠٤.

(٣) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون** (بيروت: دار القلم، ١٩٨١)، ص ٢٩.

(٤) Robert M. MacIver, *The Web of Government* (New York: Macmillan Company, 1947), p. 4.

(٥) Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization,* translated by A. M. Henderson and Talcott Parsons; edited with an introduction by Talcott Parsons (New York: Oxford University Press, 1947), pp. 124-126.

لمبادئهم وقيمهم ولما هو صحيح ومحق في المجال السياسي[٦].

فالنظام السياسي في محاولته امتلاك زمام الأمور والقدرة على مواجهة تحديات الحكم، تختلف قدرته وكفاءته اختلافاً كبيراً بين حالة يكون فيها الناس معه وحالة يكون فيها الناس ضده، أو ليسوا معه، سواء كانوا ضده بالاعتراض والرفض والمقاومة، أو بالسلبية والإهمال وعدم التفاعل معه[٧].

وبحسب اجتهادنا ان الشرعية لا يقررها التأييد أو المعارضة فحسب، فقد يجد المحكومون أن من المقبول لديهم والمناسب لهم أن يطيعوا إرادة النظام السياسي القائم لكونها تتسق مع قيمهم ومبادئهم وأخلاقياتهم وأمانيهم، ولكن ليس لمنفعة شخصية مباشرة أو لمصالح ذاتية فردية، بل بمعنى المنفعة العامة وعلى المدى الطويل، والشرعية بهذا المعنى أوسع من التأييد أو المعارضة، إذ قد يكون هناك من يعارض السلطة، وقد يتذمر الناس من بعض قراراتها وسياساتها، ولكن هذه أمور طبيعية، بل حتمية أيضاً لا تنفي الشرعية طالما شعر المواطنون أن السلطة في توجهها العام سلطة وطنية منسجمة مع التاريخ الوطني للبلد، ومخلصة بوجه أعم لإرادة الشعب وللقيم العامة التي تربط أبناء الوطن الواحد بعضهم ببعض[٨]، وطالما اقتنعوا بالسند والمبرر الذي تعتمد عليه هذه السلطة في تفسير امتلاكها لحق إصدار القوانين وإدارة شؤون المجتمع الداخلية وعلاقاته الخارجية.

ويبقى من الأهمية بمكان الإشارة إلى أن الشرعية ليست شيئاً حدياً، يخضع لثنائية الوجود المطلق من عدمه. . الأدق أنها عملية صيرورة تطورية متدرجة، بمعنى أنها يمكن أن توجد بدرجات متفاوتة قابلة للنمو أو التضاؤل. فكثير من النخب الحاكمة قد تستولي على السلطة دون ما سند من مصادر الشرعية، ولكنها بمرور الوقت تكتسب شرعيتها، أي قبول المحكومين (وليس مجرد إذعانهم) لأحقيتها بأن تحكم، والعكس صحيح، أي أن نظاماً حاكماً قد يبدأ حكمه وهو مستند إلى شرعية واضحة ولكنه بمرور الوقت قد يفقد هذه الشرعية، ومن هنا تحاول كل الأنظمة الحاكمة ـ بصرف النظر عن كيفية وصولها إلى السلطة ـ أن تكرس شرعيتها إن بدأت بمثل هذه الشرعية، أو أن تبني شرعيتها إن كانت قد بدأت من دونها[٩]، ويمكن

(٦) David Easton, *A Systems Analysis of Political Life* (New York: Wiley, [1965]), p. 278.

(٧) أحمد بهاء الدين، **شرعية السلطة في العالم العربي** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٤)، ص ١٠.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٠ ـ ١١.

(٩) ابراهيم، «مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية،» ص ٤٠٧.

التمييز بين نمطين من أنماط الشرعية هما ما يمكن تسميته:

أ ـ الشرعية الثورية، وتعني أن الثورة ـ سواء من أجل نيل الاستقلال أو من أجل التخلص من الأنظمة الملكية التي حكمت بعد الاستقلال ـ هي في حد ذاتها مصدر لشرعية من تولوا الحكم في أعقابها(١٠).

ب ـ الشرعية الدستورية، وتعني أن تكون مبادرات الحكم قابلة للتوقع، لأنها مشروطة في أصولها وفي نتائجها بشبكة من القوانين المعروفة والمتفق عليها، أي أن النظام السياسي يعتمد الديمقراطية والمشاركة في الحكم، وتؤدي فيه المؤسسات دوراً فاعلاً في العملية السياسية.

وإلى جانب هذا التمييز يشير د. منذر الشاوي من ناحية أخرى إلى نمطين من الشرعية هما الشرعية الثيوقراطية المنطلقة من سيادة الاعتقاد في فترة من الفترات بأن الله هو مصدر السلطة، ولذلك يجب طاعتها وبالتالي فهي شرعية، والشرعية الديمقراطية بمعنى أن سلطة الحكام لا تكون شرعية إلا إذا خولت لهم من قبل المحكومين، ويميز من جانبه بين أن تكون السلطة شرعية أو كونها مشروعة، ويرى أن السلطة تكون شرعية إذا كانت تقدم الصفات التي تتماشى أو تتطابق مع الفكرة السائدة عند المواطنين عن شرعية السلطة، وتكون السلطة مشروعة إذا كانت خاضعة للقانون الوضعي، أو كانت إقامتها متمشية مع القانون الوضعي السابق الوجود عليها (وهنا يراد أن تتماشى إقامتها مع الدستور)(١١).

لذا، فإن العامل الأساسي في إضفاء صفة الشرعية على فعالية النظام السياسي يكمن في عملية التوافق بين المبادئ العامة أو الثقافة السياسية أو الايديولوجية التي يتمسك بها أو يروج لها النظام السياسي وبين قناعات الأفراد الذين يعيشون في كنفه، وعليه فإن صفة الشرعية في النظام السياسي الحاكم تتوقف على تأييد الأفراد وقناعاتهم بفعالية ذلك النظام، ومن ثم التوافق بين رؤية النظام ومبادئه من ناحية، وقناعات الأفراد والجماعات من ناحية أخرى، وانطلاقاً من ذلك فليس من المبالغة في شيء القول إن جهود أنظمة الحكم العربية لإضفاء صفة الشرعية على نفسها داخلياً ما زالت وسوف تبقى تمثل حافزاً مستمراً ورئيسياً لديها. وبينما اعتبر ماكس فيبر العقلانية القانونية إحدى مكونات الشرعية الداعية إلى اعتماد قواعد مقننة

---

(١٠) المصدر نفسه، ص ٤٢٢.

(١١) منذر الشاوي، **القانون الدستوري: نظرية الدولة** (بغداد: وزارة العدل، مركز البحوث القانونية، ١٩٨١)، ص ٦٦ ـ ٧٥.

لتحديد واجبات وحقوق منصب الحاكم ومساعديه، وطريقة ملء المناصب وإخلائها وانتقال السلطة وتداولها وممارستها[١٢]، فقد أطلق ايستون صفة «البنيوية» في محاولة لتأكيد دور المؤسسات، وأهمية عملية المأسسة[١٣]. ووصف صموئيل هانتنغتون هذه العملية بأنها «مسار تكتسب فيه المؤسسات والمعاملات القانونية استقراراً وقيمة لذاتها»[١٤].

وتعد الشرعية البنيوية النظير المقابل للعقلانية القانونية، وتمثل الأخيرة بحسب د. غسان سلامة «تحديداً واضحاً ومفصلاً للحقوق والواجبات»[١٥].

ويرى كارل دويتش أن الشرعية المؤسسية (البنيوية، الدستورية) تقوم على ثلاثة عناصر هي[١٦]:

(١) العنصر الدستوري، في معناه الضيق والبحت، ومضمونه أن السلطة شرعية لأنها قامت وفقاً لمبادئ البلاد الدستورية والشرعية.

(٢) عنصر التمثيل، بمعنى أن تقوم الشرعية على اقتناع المحكومين بأن الذين في السلطة يمثلونهم.

(٣) عنصر الإنجاز، أي أن الشرعية تقوم أو ربما حتى تبدأ من خلال الإنجازات الكبيرة التي تمت للمجتمع عن طريق السلطة.

٢ ـ مصادر الشرعية وإشكالياتها في أنظمة الحكم العربية

إن إحدى المسائل الإشكالية التي واجهت الدولة القطرية منذ ولادتها، هي قواعد بناء شرعيتها كدولة وقواعد بناء شرعية النظام الحاكم فيها؛ بمعنى أن هناك إشكاليتين: شرعية الدولة (الكيان السياسي القطري)، وشرعية السلطة.

فبعض الأقطار كان قد شهد تجربة الدولة «قبل الحديثة» مثل «النهرية المركزية»

---

(١٢) Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, pp. 130-135.

(١٣) Easton, *A Systems Analysis of Political Life*, pp. 52-55.

(١٤) Samuel P. Huntington, *Political Order in Changing Societies* (New Haven, CT: Yale University Press, 1968), p. 24.

(١٥) غسان سلامة، **نحو عقد اجتماعي عربي جديد: بحث في الشرعية الدستورية**، سلسلة الثقافة القومية؛ ١٠ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ٢٥.

(١٦) لمزيد من التفصيل، انظر: Karl Wolfgang Deutsch, *The Nerves of Government, Models of Political Communication and Control* (London: Free Press of Glencoe, [1963]).

و«الدولة المخزنية» (مصر، المغرب، تونس، اليمن، عمان)، ولكن الأغلبية العظمى من الأقطار العربية الحالية شهدت مولد مؤسسة الدولة لأول مرة في هذا القرن، وبخاصة في ربعه الأول (العراق، سوريا، لبنان، الأردن، السعودية) أو بعد ربعه الثاني (بلدان الخليج، السودان، الصومال، ليبيا، موريتانيا)(١٧).

وعندما حصلت الأقطار العربية على استقلالها السياسي الرسمي، فإن النخب التي تسلمت السلطة فيها لم تكن قد حزمت أمرها حول مصدر الشرعية الأساسي الذي تستند إليه، فبعضها أبقى على مصدر الشرعية التقليدي الذي يستند إلى الإسلام أو إلى الانتساب إلى أصول عربية قُرشية شريفة، أو حاول أن يبعثه من جديد، وبعضها الآخر حاول أن يبني مصدراً جديداً للشرعية هو العقلانية القانونية الدستورية التي تتمثل في الشكل البرلماني الجمهوري، وبعضها الثالث حاول أن يوفق بين المصدرين التقليدي والعقلاني.. في شكل ملكيات برلمانية دستورية. وبعضها الرابع استند إلى شرعية ثورية، عمادها القيادة الكاريزمية، أو الايديولوجية ونظام الحزب الطليعي الذي يحكم بمفرده، أو يوجد تآلفاً من أحزاب وقوى أخرى في المجتمع(١٨).

وقد جربت بعض النخب الحاكمة في بعض الأقطار غير مصدر من هذه المصادر في حقب زمنية متلاحقة بعد الاستقلال دون أن تستقر على واحد منها(١٩)، وفي بعض الأقطار ظل الوزن النسبي لمصدر واحد هو الأساس وهو الأقوى في إضفاء الشرعية. وعند تطبيق تصنيف ايستون فيما يتعلق بمكونات ومصادر الشرعية على أنظمة الحكم العربية (وذلك لأهمية هذا التصنيف بسبب طابعه الوظيفي) سوف نجد أن ظاهرة الزعامة الكاريزمية ـ على أهميتها في تجسيد الشرعية ـ هي ظاهرة تكاد تكون مرتبطة بشخصية حاكم بعينه أو عدد من الحكام في أقطار عدة، إذ يصعب توريث صفاته وقدراته، وهي ظاهرة استثنائية في حياة أي مجتمع ومن النادر أن تظهر زعامتان متعاقبتان بهذا المعنى والدلالة في المجتمع نفسه.

أما بالنسبة إلى المكوّن الثاني في ثلاثية ايستون «الايديولوجيا»، وإن كنا أكثر ميلاً إلى استبداله بمفهوم النهج السياسي أو الثقافة السياسية لكونها ذات مضمون

---

(١٧) سعد الدين ابراهيم، محرر، **المجتمع والدولة في الوطن العربي**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥)، ص ٣٣٤.

(١٨) لمزيد من التفاصيل، انظر: علي محافظة، «صراع الأدوار في المشرق العربي: نظرات في المستقبل،» **المستقبل العربي**، السنة ١٩، العدد ٢١١ (أيلول/سبتمبر ١٩٩٦)، ص ٦.

(١٩) لمزيد من التفصيل، انظر: ابراهيم، «مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية،» ص ٤١٢.

أشمل من الايديولوجيا، وتعني بحسب الهرماسي: «منظومة المعايير والمعتقدات والمشاعر السياسية السائدة في مجتمع ما وفي فترة زمنية معينة، والتي تحدد درجة الإحساس وتنوعه وتنظيم المواقف، وتحدد طرق الالتزام الفردي وأساليبه وتحديد أنماط المشاركة والاتصال، وكذلك واجبات من يمثلون الدولة»[٢٠].

ومع ذلك فيمكن تصنيف الايديولوجيات السائدة في البلدان العربية وفقاً لمعايير مختلفة، منها الشمولي ومنها الجزئي، والديني، والعلماني، والثوري، والمحافظ.

وقد شهدت المرحلة الممتدة ما بين الخمسينيات والسبعينيات من هذا القرن اعتماداً مركزاً على الايديولوجيا كمصدر من مصادر الشرعية، ولجأ الكثير من السلطات القائمة إلى هذا المكون بدرجة أو أخرى، وبحسب مايكل هيدسون انها تكاد تكون المكون الوحيد لمعظم أنظمة الحكم العربية التي توصف بالتقدمية[٢١]. بيد أن ما استقر عليه الأمر لاحقاً يفيد بأن الايديولوجيا الأكثر ملاءمة لمعظم السلطات العربية الحالية هي ايديولوجية «الدولة الوطنية»، ومضمونها بحسب د. غسان سلامة، اما التماهي والتعلق بالإطار الوطني الضيق، أو تتطرف فتتحول إلى انعزالية بحتة[٢٢].

وفي واقع الحال إن الزمن يمر على الايديولوجيات كلها ويحدث في معظمها صدأً وتآكلاً، وقد تجد بعض الأنظمة الحاكمة نفسها أسيرة لأيديولوجيات لم تعد تلقى هوى لدى المحكومين، فيختار القيمون عليها هل يتمسكون بالايديولوجيات القديمة التي بنوا عليها شرعيتهم أو يتخلون عنها لغيرهم، والأمر بمجمله قد أدى إلى تراجع ملحوظ لدور الايديولوجيا، أية ايديولوجيا في تكوين الشرعية السياسية.

أما فيما يتعلق بالمكون الثالث في ثلاثية ايستون «الشرعية البنيوية»، فقد شهدت الأقطار العربية عبر العقود الماضية تطوراً واسعاً في عملية المأسسة، وفي نواحٍ متعددة، إلا أنها بحسب هيدسون ما زالت محدودة ومتواضعة في مجال المشاركة السياسية، لذلك فهو يخلص إلى أن السياسة العربية غير قادرة بما فيه الكفاية على

---

(٢٠) محمد عبد الباقي الهرماسي، «المدخل الثقافي الاجتماعي إلى دراسة الدولة،» ورقة قدمت إلى: **الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي**، ص ٧٤.

(٢١) Michael C. Hudson, *Arab Politics: The Search for Legitimacy* (New Haven, CT: Yale University Press, 1977), pp. 17-18.

(٢٢) سلامة، **نحو عقد اجتماعي عربي جديد: بحث في الشرعية الدستورية**، ص ٢١.

إنتاج شرعية بنيوية، وعليه فهي تواجه خيارين لا ثالث لهما، إما قيام أنظمة تسلطية، استقرارها مشروط بقدراتها على الضبط والتحكم أو العنف، واما العودة إلى الحمى السياسية التي حكمت عقدي الخمسينيات والستينيات(٢٣).

ونظراً إلى أن المعايير والمقاييس التقليدية والاعتبارات الايديولوجية لم تعد قادرة على ضبط المشكلات والخلافات وطرق صنع القرار في السياسة العربية الحديثة، وان الشرعية القائمة على الشخصية على الرغم من كونها مفيدة ومهمة إلا أنها غير مضمونة في المدى الطويل، فيكمن الحل للخروج من هذا الموقف الصعب من وجهة نظر هيدسون في تطوير الشرعية الدستورية المؤسسية، وتطوير مشاركة ذات معنى أوسع في مجمل العملية السياسية بحيث يصبح الحكم أكثر تأثيراً بالرأي العام وأكثر استجابة لمتطلباته(٢٤). والأمر بهذه الحالة يتطلب الارتقاء بتمثيل الأنظمة الحاكمة للتكوينات الاجتماعية وتقويم إنجازات هذه الأنظمة من خلال مقارنتها بالشروط الموضوعية المحيطة بها، أي مراعاة حجم الإنجاز ونوعيته مقارنة بالوسائل المتوفرة، وكذلك الثمن الذي دفع لقاء هذا الإنجاز.

ويبقى من الأهمية بمكان الإشارة هنا إلى أن العقدين الأخيرين قد أظهرا تآكلاً وتراجعاً في مصادر شرعية معظم أنظمة الحكم القطرية العربية، وبدرجات متفاوتة، وأغلب الظن أن ذلك لا يعود بمجمله إلى سياسة جزئية معينة اتبعتها، ولا إلى ظرف مؤقت من غياب الديمقراطية أو غياب الفعالية فحسب، وإنما هو مسجل في تاريخ تكوينها نفسه كامتداد للسلطة الأجنبية المركزية و/ أو أداة للهيمنة الخارجية، وهذا الأمر ينطبق على عدد غير قليل من أنظمة الحكم العربية، والتي يمكن إجمال أبرز أسباب تآكل شرعيتها بما يلي:

أ ـ إن عدداً من المسائل الكبرى التي ترتبط ببناء الدولة القومية الحديثة لم يتم حسمها منذ انهيار الدولة العثمانية، لا في داخل كل قطر عربي ولا على مستوى الوطن العربي الكبير. . وفي مقدمة هذه المسائل ثلاث قضايا مركزية هي قضية الهوية، وقضية السلطة وقضية المساواة(٢٥).

ب ـ ضعف وهشاشة الدولة، ففي الكثير من الأقطار العربية تبدو الدولة قوية، وذلك بحكم احتكارها سلطة التشريع والتنفيذ وإصدار القرارات واتخاذ

(٢٣) Hudson, Ibid., p. 389.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٤٠٥.

(٢٥) ابراهيم، «مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية،» ص ٤١٤ ـ ٤١٦.

الإجراءات الأمنية ووجود أجهزة أمنية متطورة في خدمتها، وعلى الرغم من ذلك فهي ضعيفة في مجال الإنجاز الاقتصادي والاجتماعي والسياسي بالمعنى الإيجابي[٢٦]. لذا فإنها تظل دائماً مفتقدة إلى ذلك العنصر الجوهري من عناصر الشرعية ألا وهو القبول الحقيقي من جانب المحكومين وبالتالي إفراز الولاء والتعبير عنه بسلوك التأييد والطاعة التلقائية.

ج ـ لم تتأسس الدولة القطرية العربية باعتبارها دولة المؤسسات والقانون، بل في كثير من الحالات تأتي القوانين تعبيراً عن إرادة الحكام، ولذا فهم يتمتعون بسلطات فعلية أكبر من تلك التي تتيحها لهم الأطر القانونية التي يعملون في ظلها، وفي بعض الحالات لا توجد من الأصل أطر قانونية بالمعنى الحديث، هذا فضلاً عن شيوع العمل بحالة الطوارئ والقوانين الاستثنائية في بعض الأقطار العربية، وما يترتب على ذلك من توسيع سلطات الحاكم[٢٧].

د ـ هناك إجماع على أن الدول القطرية العربية تعثرت في إنجاز الأهداف والطموحات الكبرى للعرب ومنها التنمية الاقتصادية والاجتماعية المستقلة والوحدة[٢٨] وتحقيق العدالة الاجتماعية، والديمقراطية السياسية، وتحرير الأرض وحماية الاستقلال الوطني وتعميق الأصالة الثقافية والحضارية، لذلك اتسمت علاقتها بالمجتمع بالتوتر وعدم الاستقرار، وتجسد ذلك في تصاعد أعمال العنف السياسي المتبادل كآلية لإدارة العلاقة بين الحكام والمحكومين، أي بين الدولة والمجتمع، وقد قادت لاديمقراطية أنظمة الحكم إلى عدم تلبية المؤسسات حاجة المشاركة، وظلت دول قطرية عربية كثيرة حريصة على استمرار عملية تفكيك المجتمع والحيلولة دون تبلور قواه خشية من أن يمثل تهديداً للنخبات المسيطرة على جهاز الدولة أو يضع قيوداً على سلطاتها، لذلك تصاعدت ممارساتها التسلطية، الأمر الذي دفع بعض القوى الاجتماعية إلى الانخراط في بعض أعمال العنف المضاد الساعي لتحدي سلطة الدولة[٢٩].

---

(٢٦) حسنين توفيق ابراهيم، «بناء المجتمع المدني: المؤشرات الكمية والكيفية،» ورقة قدمت إلى: **المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٩٢)، ص ٦٩١ ـ ٦٩٢.

(٢٧) لمزيد من التفصيل، انظر: منذر عنبتاوي، «دور النخبة المثقفة في تعزيز حقوق الإنسان العربي،» **المستقبل العربي**، السنة ٦، العدد ٥٢ (حزيران/يونيو ١٩٨٣)، ص ٤ ـ ٣١.

(٢٨) لمزيد من التفصيل، انظر: مسعود ضاهر، **مشكلات بناء الدولة الحديثة في الوطن العربي** (قبرص: مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، ١٩٩٤)، ص ٢٨٣.

(٢٩) ابراهيم، «بناء المجتمع المدني: المؤشرات الكمية والكيفية،» ص ٦٩٣.

هـ - إن بروز إشكالية الشرعية كأحد الوجوه البارزة لأزمة الدولة القطرية في الوطن العربي بدلاً من أن يقابل بالتدعيم الموضوعي لمصادر ومكونات الشرعية، وتفعيل دور المجتمع المدني، وبمزيد من الإنجازات السياسية والاقتصادية والتمثيل للتكوينات الاجتماعية والفئات السياسية، حفز الاستجابة الأكثر شيوعاً في مجابهة هذه الإشكالية، والمتمثلة في مزيد من تقليص الحريات الأساسية ومصادرة دور المجتمع المدني، وزيادة إجراءات الضبط والتحكم والعنف تجاه القوى السياسية، وعزز من إصرار الأنظمة القطرية الحاكمة على تحكمها بكل العملية الاجتماعية، بدءاً من المسائل الاقتصادية وانتهاءً بالتكوين العقيدي والثقافة، مروراً بوضع معايير ونظم التراتب الاجتماعي، فضلاً عن محاولة فرض نفسها كمركز وحيد للشرعية إلى جانب كونها مصدراً وحيداً للقوة[٣٠].

ثانياً: إشكالية المشاركة

ما المقصود بالمشاركة السياسية؟ وما علاقتها: بالتنمية السياسية، بالديمقراطية، بالمأسسة السياسية، بالاستقرار السياسي؟ ماذا تعني إشكالية المشاركة وما هي أبعادها في أنظمة الحكم العربية؟

١ - مفهوم المشاركة السياسية

يعرض لوسيان باي مفهوماً مبسطاً للمشاركة السياسية يقترب من مثيله عند غابريل الموند، وهو يشير إلى أنها تعني «مشاركة أعداد كبيرة من الأفراد والجماعات في الحياة السياسية»[٣١]. وهي تعني بحسب صموئيل هانتنغتون وجون نلسون ذلك النشاط الذي يقوم به المواطنون العاديون بقصد التأثير في عملية صنع القرار الحكومي، سواء أكان هذا النشاط فردياً أم جماعياً، منظماً أم عفوياً، متواصلاً أو متقطعاً، سلمياً أم عنيفاً، شرعياً أم غير شرعي، فعالاً أم غير فعال[٣٢].

---

(٣٠) برهان غليون، **المحنة العربية: الدولة ضد الأمة**، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤).

(٣١) لمزيد من التفصيل، انظر: Lucian W. Pye, *Aspects of Political Development,* Little Brown Series in Comparative Politics (Boston, MA: Little, Brown, [1966]), and Gabriel Abraham Almond and G. Bingham Powell, *Comparative Politics: A Developmental Approach,* Little, Brown Series in Comparative Politics, an Analytic Study (Boston, MA: Little, Brown, 1966), pp. 52-55.

(٣٢) Samuel P. Huntington and Joan M. Nelson, *No Easy Choice: Political Participation in Developing Countries* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976), p. 3.

ويشير د. عبد المنعم المشاط إلى أنها «شكل من الممارسة السياسية يتعلق ببنية النظام السياسي وآليات عملياته المختلفة، إذ يكمن موقعها داخل النظام السياسي في المدخلات سواء كانت التأييد أو المساندة أو المعارضة، ولكنها تستهدف تغيير مخرجات النظام السياسي بالصورة التي تلائم مطالب الأفراد والجماعات الذين يقدمون عليها»[٣٣]، ويرى د. جلال عبد الله معوض، انها في أوسع معانيها تعني حق المواطن في أن يؤدي دوراً معيناً في عملية صنع القرارات السياسية، وفي أضيق معانيها تعني حق ذلك المواطن في أن يراقب هذه القرارات بالتقويم والضبط عقب صدورها من جانب الحاكم[٣٤]. وهناك من يرى أنها تعني «أن تصدر القرارات العليا تعبيراً عن رغبة المجتمع، ولهذا تطلب الأمر ظهور التمثيل النيابي، ونظم الانتخابات والاستفتاء والاستعانة بالخبراء... الخ»[٣٥]. ويرى آخرون بحسب د. علي الدين هلال، انها تعني المشاركة الجماهيرية والإسهام الشعبي في العملية السياسية[٣٦]. ويعتبر د. سعد الدين ابراهيم، ان المعنى الأكثر شيوعاً لمفهوم المشاركة السياسية هو قدرة المواطنين على التعبير والتأثير العلني الحرفي واتخاذ القرارات سواء بشكل مباشر أو عن طريق اختيار ممثلين يفعلون ذلك[٣٧].

وأجدني أتفق مع مايرون واينر الذي يرى أنها تعني أي فعل طوعي يستهدف التأثير في انتقاء السياسات العامة، وإدارة الشؤون العامة واختيار القادة السياسيين على أي مستوى حكومي، محلياً أكان أم وطنياً[٣٨].

لذا تنطوي العلاقة السوية بين الدولة والمجتمع على قدر كبير من المشاركة السياسية للمواطنين وتنظيماتهم (غير الحكومية) في اتخاذ القرارات، بمعنى أن

---

(٣٣) عبد المنعم المشاط، **التنمية السياسية في العالم الثالث: نظريات وقضايا** (العين، الإمارات العربية المتحدة: مؤسسة العين للنشر والتوزيع، ١٩٨٨)، ص ٣٠٦.

(٣٤) جلال عبد الله معوض، «أزمة المشاركة السياسية في العالم الثالث،» في: علي الدين هلال [وآخرون]، **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٣)، ص ٦٣.

(٣٥) نبيل السمالوطي، **بناء القوة والتنمية السياسية** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٨)، ص ١٤٧.

(٣٦) علي الدين هلال، «التنمية السياسية،» محاضرات بالرونيو (جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٧٧)، ص ٧٦.

(٣٧) ابراهيم، **المجتمع والدولة في الوطن العربي**، ص ١٨٦.

(٣٨) Myron Weiner, «Political Participation: Crises of the Political Process,» in: Leonard Binder [et al.], eds., *Crises and Sequences in Political Development* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1971), p. 164.

المشاركة السياسية تمثل مؤشراً تفاعلياً لصحة العلاقة بين المجتمع والدولة، وبقدر ما تكون الدولة تعبيراً أميناً عن مجتمعها تزداد المشاركة السلمية المنتظمة لأفراد المجتمع في الشؤون العامة سواء بصفتهم الفردية أو الجماعية من خلال مؤسساتهم الطوعية[٣٩].

ولعل كثرة استخدام مصطلح «المشاركة السياسية» في دراسات التنمية والتنمية السياسية.. بمعنى «تنمية قدرات الجماهير على إدراك مشكلاتهم بوضوح، وقدراتهم على تعبئة كل الإمكانيات المتاحة لمواجهة هذه المشكلات بشكل علمي وواقعي، أو تنظيم الحياة السياسية ومتابعة أداء الوظائف السياسية في إطار الدولة، وتجذير وتطوير النظم والممارسة السياسية لتصبح أكثر ديمقراطية في التعامل وأكثر احتراماً لكرامة الإنسان ومطالبه»[٤٠].. يؤكد حالة الإحساس العميق بأهمية المشاركة السياسية كونها إحدى الأدلة المباشرة والأساسية على قدرة تحقيق أهداف التنمية السياسية، وتنفيذ براجها وسياساتها ونقلها من مستوى الأطروحات النظرية إلى مستوى الفعاليات الإنجازية والسياسات التطبيقية.

وبينما تتضمن التنمية السياسية في أحد جوانبها تنمية روح المواطنة والمعايير الجديدة للولاء والمشاركة من خلال جعل الأفراد مواطنين ملتزمين ومشاركين نشطين[٤١]، فقد اعتبر هانتنغتون المشاركة السياسية أحد عناصر التنمية السياسية، واقترنت الأخيرة لديه بالعلاقة بين المأسسة السياسية من ناحية، والمشاركة السياسية من ناحية أخرى[٤٢].

ومثلما تعد المشاركة السياسية معياراً لنمو النظام السياسي، فهي مؤشر على ديمقراطيته، وهي بتشجيعها على تعزيز دور المواطنين في إطار النظام السياسي بضمان مساهمتهم في عملية صنع السياسات العامة والقرارات السياسية، أو التأثير فيها واختيار القادة السياسيين، تغدو المظهر الرئيسي للديمقراطية، وعلى هذا الأساس يجري وصف النظام الديمقراطي على أنه النظام الذي يسمح بأوسع مشاركة هادفة من جانب المواطنين سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة في عملية صنع القرارات السياسية واختيار القادة السياسيين.

---

(٣٩) ابراهيم، محرر، **المجتمع والدولة في الوطن العربي**، ص ١٨٦.

(٤٠) السمالوطي، **بناء القوة والتنمية السياسية**، ص ١٤٩؛ غازي فيصل، **التنمية السياسية في بلدان العالم الثالث** (بغداد: مديرية دار الكتب للطباعة والنشر، ١٩٩٣)، ص ٧٩، ومعوض، «أزمة المشاركة السياسية في العالم الثالث،» ص ٧٥.

(٤١) Pye, *Aspects of Political Development*, p. 39.

(٤٢) Huntington, *Political Order in Changing Societies*, p. 32.

وعليه فإن الدعوة إلى المشاركة السياسية تتجه نحو تحقيق الديمقراطية باشتراك الجماهير في العمل السياسي ودعم وتحريك النظام السياسي القائم، وان أبرز ما يمكن استخلاصه في هذا الصدد يتركز فيما يلي(٤٣):

أ ـ أن المشاركة ـ الديمقراطية ـ تعني تحقيق مساهمة أوسع للشعب في رسم السياسات العامة وصنع القرارات واتخاذها وتنفيذها.

ب ـ ان المشاركة ـ الديمقراطية ـ تعني إعادة هيكلة وتنظيم بنية النظام السياسي ومؤسساته وعلاقاته بما يتلاءم وصيغة المشاركة الأوسع للشعب في العملية السياسية وفعالياتها.

ج ـ إن المشاركة ـ الديمقراطية ـ غدت أحد معايير شرعية السلطة السياسية في أي مجتمع.

د ـ إن المشاركة ـ الديمقراطية ـ توفر للسلطة فرص التعرف على رأي الشعب ورغباته واتجاهاته.

وتوفر المؤسسات السياسية القنوات التي تمكن المواطنين من المشاركة السياسية، ولا تقف أهميتها عند ذلك، بل لكونها تشكل إطاراً للعملية السياسية وأداة للمحافظة على الاستقرار السياسي. وانطلاقاً من ذلك يربط هانتنغتون بينها وبين المشاركة السياسية، والاستقرار السياسي، ويرى أن ضرورة تحقيق الاستقرار السياسي تتطلب بناء المؤسسات السياسية التي تنظم المشاركة السياسية وتحول دون انعدام الاستقرار(٤٤).

واستناداً إلى ذلك يتوقف الاستقرار السياسي في المجتمع على العلاقة بين مستوى المشاركة السياسية من ناحية، ودرجة المأسسة من ناحية أخرى، باعتبار أن المأسسة السياسية تمثل في آن واحد بناء سلطة سياسية قومية تضمن المساواة بين المواطنين، وإقامة نظام قانوني مبني على أساس احترام الحقوق العامة وتوزيع المهام على أساس الكفاءة والتفوق والقدرة على الإنجاز، وتنمية بنى متخصصة، والعمل على توسيع مشاركة الجماعات الاجتماعية في الحياة السياسية العامة.

فالحفاظ على الاستقرار السياسي إذاً يتطلب الملازمة بين درجة المشاركة

---

(٤٣) علي عباس مراد، **التنمية السياسية وأزمة المشاركة: مشكلات وتجارب التنمية في العالم الثالث** (بغداد: دار الحكمة، ١٩٩٠).

(٤٤) Huntington, Ibid., p. 32.

السياسية ودرجة المأسسة السياسية، بمعنى أنه كلما زادت درجة المشاركة السياسية فإن درجة التركيب والاستقلال الذاتي والتكيف والترابط للمؤسسات السياسية ينبغي أن تزيد بدرجة مماثلة(٤٥). ومن هنا، فإن وجود هيكل سياسي يؤمن للمواطنين فرص المشاركة السياسية ويعمل على توسيع نطاقها، من حيث عدد المشاركين، ونوعية ودرجة المشاركة، وتوافر المؤسسات المتمايزة، يعني تحقيق مستوى عال من الاستقرار والنمو للنظام السياسي.

٢ ـ إشكالية المشاركة وأبعادها في أنظمة الحكم العربية

إن إشكالية المشاركة بمعناها العام تشير كما يرى ليونارد بايندر إلى تحديد كيفية الاشتراك في العملية السياسية(٤٦)، وتدور بحسب سيدني فيربا حول تحديد من يشترك في صنع القرارات الحكومية(٤٧).

وفيما يتعلق بأبعادها في أنظمة الحكم العربية، فتجدر الإشارة إلى أن أغلبية الأقطار العربية عند الاستقلال بدأت بديمقراطيات على النمط الغربي، ومثل ذلك ما يسميه د. غسان سلامة «اللحظة الليبرالية» في الوطن العربي(٤٨). فالدولة أو السلطة الحاكمة هي التي أنشأت لنفسها المؤسسات التي تحتاج إليها، وهي التي كانت توجهها وتمنحها السلطة والنفوذ.

ولكن هذه الدولة «التمثيلية الجديدة» لم تكن في الواقع إلا واجهة لسلطة اجتماعية ضعيفة كانت مرتكزات حكمها الحقيقية في ظل السيطرة العملية لقوات الاحتلال، وما إن حصلت الأقطار العربية على استقلالها حتى بدأت هذه النسخة الليبرالية والشكلية للديمقراطية تترنح تحت ضربات القوى الاجتماعية الجديدة المتمثلة في الضباط، والطلبة، والمعلمين، والموظفين، والعمال والفلاحين المتحررين(٤٩). فأجهضت الديمقراطية الشكلية أو وئدت الليبرالية بطريقتين رئيسيتين، إما عبر

---

(٤٥) المشاط، **التنمية السياسية في العالم الثالث: نظريات وقضايا**، ص ٢٢٨ ـ ٢٣٣.

(٤٦) Binder [et al.], eds., *Crises and Sequences in Political Development,* p. 58.

(٤٧) Sidney Verba, «Comparative Political Culture,» in: Lucian W. Pye and Sidney Verba, eds., *Political Culture and Political Development* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1965), p. 299.

(٤٨) ابراهيم، محرر، **المجتمع والدولة في الوطن العربي**، ص ١٨٦.

(٤٩) برهان غليون، «الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وآفاق النمو،» في: برهان غليون [وآخرون]، **حول الخيار الديمقراطي: دراسات نقدية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، ص ١٢٦.

الثورات أو الانقلابات التي أقصت النظام القديم وأحلت محله أنظمة حكم تعتمد على مجالس ثورية، أو حزب واحد، أو تنظيم جبهوي، أو من خلال تقويض التعددية الليبرالية صراحة أو ضمناً دون تغيير نظام الحكم من ملكي إلى جمهوري أو العكس[٥٠]. ومن ثم تطور أسلوب الدولة القطرية السياسي تدريجياً باتجاه اندماج كلي بين الحكام وجهاز الدولة كونها الناطقة الفعلية باسم المجتمع، الأمر الذي أدى إلى تعثر بناء مؤسسات المجتمع المدني، وتضاؤل دوره واضمحلال دور المعارضة السياسية.

وقد عمت ظاهرة النمو البيروقراطي في معظم أنظمة الحكم العربية، ونجم عنها تضخم الإدارة من ناحية، وسيطرة مفاهيم التحكم المركزي من ناحية أخرى، واتسعت مدياتها في العقود الثلاثة الأخيرة[٥١]. فعملت معظم أنظمة الحكم العربية على تركيز السلطة بيد النخبة أو بيد حاكم واحد وتقوية الجهاز الأمني الداخلي وتعدد أذرعه ووظائفه، وتقوية الجهاز الإعلامي وتحويله تدريجياً إلى جهاز تسوده مهمة التلقين الايديولوجي والدعاية للنظام الحاكم على بقية مهامه ووظائفه، وتبنت برامج إصلاحية سياسية واقتصادية واجتماعية.

وفضلاً عما تقدم فقد أسهمت جملة أسباب في تعميق إشكالية المشاركة في أنظمة الحكم العربية، ولعل أهمها يتمثل في وصول العسكر إلى الحكم، والانعطاف نحو الحزب الواحد، وضعف المشاركة في المجالات الأخرى غير السياسية للحياة الاجتماعية وانحسار دور الطبقات والقوى الاجتماعية الوسطى، وطغيان العنصر الشخصي على العملية السياسية (ومحاولة الاعتماد المكثف على الكاريزما)، وبدرجة أهم ضعف التنظيمات السياسية الوسيطة (مؤسسات المجتمع المدني) أو تغييب أدوارها، واتصاف المشاركة بالشكلية و/أو الموسمية وعدم الفاعلية أحياناً، وكونها أقرب إلى التعبئة منها إلى المشاركة في أحيان أخرى[٥٢].

ولما أدركت أنظمة الحكم العربية تعذر إمكانية الدفاع (كما كان الأمر في السابق) عن نظام السلطة المطلقة أو قيمها، سواء باسم التنمية أو باسم الأمن القومي، وأن حل إشكالية المشاركة لا يمكن أن يتحقق إلا بإعادة مد الجسور مع

(٥٠) ابراهيم، محرر، المصدر نفسه، ص ١٩٢.

(٥١) نزيه الأيوبي، «البيروقراطيات العربية بين تضخم الحجم وتنوع الوظيفة،» ورقة قدّمت إلى: **الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي**، ج ٢، ص ٥٩٣ ـ ٥٩٥.

(٥٢) معوض، «أزمة المشاركة السياسية في الوطن العربي،» ص ٦٧.

الشعب كونه الغاية والوسيلة معاً لتحقيق كل ما تخطه السياسة من أهداف، أقدمت بعض الأنظمة العربية على تطبيق صيغ متعددة للمشاركة والديمقراطية، بل هي تقدم دورياً أيضاً على خطوات رمزية في هذا الاتجاه كلما شعرت بتصاعد الاحتقان الداخلي.

ومن خلال تحليل عملية النمو التاريخي للسلطة والدولة في المجتمعات العربية المعاصرة يمكن التوصل إلى النتيجتين التاليتين[٥٣]:

أ ـ ليس من السهل الفصل الواضح بين ما للسلطة وما للدولة، فالسلطة هي التي تبني مؤسسات الدولة وأجهزتها في هذه المرحلة من التاريخ العربي، وهي حاضنة الدولة وليس العكس، أو كما ينبغي أن يكون، لذلك فإن القضاء على الحاضنة يقود بدوره إلى تهديد الدولة وتعريضها للمخاطر.

ب ـ إن أي تغيير يستهدف السلطة، ويهدف إلى تحقيق المشاركة (الديمقراطية) لا بد من أن يأخذ في اعتباره علاقتها العضوية بطبيعة الدولة، ومستوى نموها ودرجة استعدادها لذلك.

وبواقع الحال ان تنمية الشعور وتجسيد الإحساس بهاتين النتيجتين لدى قطاعات واسعة من أفراد المجتمع، غدا يحسب بين أهم الأسباب التي تساعد أنظمة الحكم الحالية في الوطن العربي على الاستمرار في مواقع السلطة.. السلطة التي تتماهى مع الدولة ومع الكيان العام للوطن، لو انهارت، انهار معها هذا الكيان على رؤوس مواطنيه.

ويبقى من الأهمية بمكان الإشارة إلى أن المشاركة اليوم مقوم ضروري لمواطن هذا العصر الذي غدا كيانه يتحدد بجملة من الحقوق تتمثل في حرية التفكير والتعبير والاجتماع وإنشاء الأحزاب والنقابات والجمعيات، والمشاركة في اتخاذ القرارات وفي الوظيفة العامة، إضافة إلى حق التعليم والعمل والمساواة وتكافؤ الفرص، ويقف في مقدمة ذلك، الحق في اختيار الحاكمين ومراقبتهم وعزلهم.. فمسألة المشاركة ينبغي أن ينطلق النظر إليها لا من إمكانية إرساء الممارسة الديمقراطية في هذا المجتمع أو ذاك، بل من ضرورة إرساء أسسها وإفراز آلياتها والعمل بها بوصفها الإطار الضروري لتمكين أفراد المجتمع من ممارسة حقوق المواطنة من جهة، وتمكين

---

(٥٣) محمد جابر الأنصاري، «الدولة القطرية: هل يمكن بناء ديمقراطية راسخة قبل ترسيخ دولة «مكتملة النمو»... تحتمل تعددياتها؟،» **المستقبل العربي**، السنة ١٦، العدد ١٧٥ (أيلول/ سبتمبر ١٩٩٣)، ص ٨٢ ـ ٨٣.

الحاكمين من الشرعية التي تبرر سلطتهم وحكمهم من جهة أخرى، فضلاً عن تنظيم العلاقات داخل المجتمع تنظيماً عقلانياً يوجه الصراع والمنافسة إلى فائدة تقدم المجتمع ككل في إطار ممارسة المواطن لحقوقه(٥٤).

فهي إذاً الضمانة الحقيقية للخروج من الأزمة الناجمة عن احتمالات انفجار العنف، وهي بفضل ما تثيره من آمال التغيير والتطور تمثل رمزاً للإصلاح والتفاؤل، ومن ثم الفرصة الجديدة لحلحلة الأمور باتجاه المصالحة الوطنية وإعادة نصاب العدل والمساواة ومنح الفرص على أساس الانتماء الوطني والقومي والكفاءة والتفوق ومحو الحزازات السياسية والعقائدية والطائفية بين أبناء المجتمع الواحد.

ثالثاً: إشكاليات حقوق الإنسان العربي في عالم ما بعد الحرب الباردة

تعد قضية حقوق الإنسان وحرياته الأساسية من الموضوعات ذات الأهمية الكبرى والحساسة. وتبرز سواء كانت بصفة مستقلة أو جزء من قضية الديمقراطية كعنصر أساسي من عناصر النظام الدولي الجديد(٥٥).

وهناك ظاهرتان ترافقان خطاب حقوق الإنسان في الظرف الراهن هما(٥٦):

١ ـ ظاهرة توظيف هذا الشعار كسلاح ايديولوجي ضد الخصم، وهذا ما يقوم به الإعلام الغربي ـ الأمريكي والأوروبي.

٢ ـ ظاهرة منازعة عالمية الإعلان العالمي لحقوق الإنسان باسم الخصوصية الثقافية.

وإذا كانت قضية الديمقراطية تثير مسألة اختيار النظام السياسي الملائم لكل دولة بمحض اختيارها، فإن قضية حقوق الإنسان باتت اليوم منفذاً لطرح جديد لم تألفه الأسرة الدولية من قبل.. ففي مؤتمر برلين للأمن والتعاون الأوروبي الذي عقد في ٩ ـ ١٠ حزيران/يونيو ١٩٩١ وتمخضت عنه اتفاقية برلين التي تضمنت ٢٠ بنداً، أقرت هذه الاتفاقية آلية غير مسبوقة في العلاقات الدولية وهي أحقية الدول

---

(٥٤) محمد عابد الجابري، «إشكالية الديمقراطية والمجتمع المدني في الوطن العربي،» **المستقبل العربي**، السنة ١٥، العدد ١٦٧ (كانون الثاني/يناير ١٩٩٣)، ص ١٣ ـ ١٤.

(٥٥) رياض عزيز هادي، **العالم الثالث اليوم: قضايا وتحديات** (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٩٧)، ص ٤٠.

(٥٦) لمزيد من التفاصيل، انظر: محمد عابد الجابري، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٦. قضايا الفكر العربي؛ ٢، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧).

الأعضاء في المؤتمر بأن تتدخل لوضع حد لأية انتهاكات لحقوق الإنسان والقوانين الدولية داخل أية دولة عضو في المؤتمر. وتعد هذه الاتفاقية خطوة مهمة على طريق هدم مبدأ عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول الأخرى، أو في الأقل تقييداً لهذا المبدأ[٥٧].

وبعد تنامي الدعوة إلى النظام الدولي الجديد وبلورة المقترحات الفرنسية حول التدخل الإنساني عبر قراري الجمعية العامة للأمم المتحدة (٤٣/ ١٣١ و٤٥/ ١٠٠)[٥٨]، وحدوث عدة متغيرات دولية وإنسانية في مناطق متعددة من العالم، أصدر الأمين العام للأمم المتحدة تقريره السنوي عن أعمال الأمم المتحدة في ١٦ أيلول/ سبتمبر ١٩٩١، وتناول هذا التقرير لأول مرة في تاريخ التقارير السنوية، موضوع الحق في التدخل. وقد جاء في الفصل السادس منه ما نصه «. . . ان حماية حقوق الإنسان أخذت الآن تشكل إحدى الدعامات الأساسية لقنطرة السلم. . . وان هذه الحماية تقتضي ممارسة التأثير والضغط بشكل متضافر على الصعيد الدولي عن طريق المناشدة أو العتاب أو الاحتجاج أو الإدانة، وكحل أخير وجود منظم للأمم المتحدة بأكثر مما كان يعد جائزاً بموجب القانون الدولي التقليدي. . .»[٥٩].

وقد عالج البيان الختامي الصادر عن اجتماع قمة مجلس الأمن الدولي المنعقد في ٣١/ ١/ ١٩٩٢ موضوع حقوق الإنسان بوصفه جزءاً من السلم والأمن الدوليين، الأمر الذي يجيز للمجلس ممارسة صلاحياته بموجب الفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة[٦٠]. بمعنى أن أي انتهاكات لحقوق الإنسان تناقش على أنها من باب تعريض السلم والأمن الدوليين للخطر والتهديد، هذا فضلاً عن تحميل الأفراد المسؤولين عن انتهاكات حقوق الإنسان المسؤولية الشخصية إضافة إلى المسؤولية الدولية[٦١]، مما يعد مؤشرات مهمة للوضع الدولي الجديد وأبعاده الرامية إلى توظيف

---

(٥٧) رياض عزيز هادي، «العالم الثالث والنظام الدولي الجديد،» في: **النظام الدولي الجديد: آراء ومواقف** (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٩٢)، ص ٢١٠.

(٥٨) إن القرارين المشار إليهما (٤٣/ ١٣١ في ٨/ ١٢/ ١٩٩٨) و(٤٥/ ١٠٠ في ٤/ ١٢/ ١٩٩٠) قد وضعا أسساً مستقبلية للتدخل الإنساني في إطار تدوين قواعد قانونية دولية كانت غير مقبولة في السابق. انظر: باسيل يوسف، «النظام الدولي الجديد وحقوق الإنسان،» في: **النظام الدولي الجديد: آراء ومواقف**، ص ٥٩.

(٥٩) الوثيقة رقم A/46/1.

(٦٠) يوسف، المصدر نفسه، ص ٧١.

(٦١) محمد عبد الله الدوري، «النظام الدولي الجديد والقانون الدولي،» في: **النظام الدولي الجديد: آراء ومواقف**، ص ٣٣.

مبادئ وشعارات حقوق الإنسان لتدعيم غاياته وأهدافه.

ومن الجدير بالملاحظة أن قضايا حقوق الإنسان اليوم ليست قضايا سياسية فحسب، وإنما هي اجتماعية واقتصادية وثقافية - فردية وجماعية، والاتجاه السائد هو عدم تجزئة هذه الحقوق أو ترجيح جزء منها على حساب الجزء الآخر، كما تؤكد الدول المهيمنة في عالم ما بعد الحرب الباردة عالمية هذه الحقوق بهدف الحصول على أغطية شرعية لتدخلاتها، سواء بشكل مباشر أو بغطاء المنظمات الدولية، بينما تؤكد الدول الأخرى على الخصوصية.

وهناك من يرى أن ادعاء العالمية في هذا الصدد يفقد مفهوم حقوق الإنسان القدرة على التأقلم مع مشاكل الواقع الاقتصادية ومميزات التباين الحضاري والثقافي. ويقترح جالينيك مفهوماً جديداً لحقوق الإنسان يعتمد على الاحتياجات الإنسانية والاختلافات الاجتماعية والثقافية في إطار من الوعي بأثر البناء الهيكلي(٦٢).

والأمر بمجمله يعكس مدى اتساع صلاحيات مجلس الأمن والمنظمة الدولية للتدخل في الشؤون الداخلية للدول بدعوى منع انتهاكات حقوق الإنسان وحماية السلم والأمن الدوليين، مما يعد خطوة متقدمة باتجاه تقويض مبدأ عدم التدخل في الشؤون الداخلية وتسويغ التدخل بدعوى الضرورات الإنسانية وحماية الأقليات، ناهيك عما يوفره ذلك من أغطية لعدد من الدول والقوى الدولية المهيمنة في النظام الدولي السائد للتدخل في شؤون الآخرين وبهدف تحقيق أهدافها ومصالحها، فضلاً عن ازدواجية المعايير في التطبيق.

وقد نشرت مجلة **الايكونومست** اللندنية في عددها الصادر في أيلول/ سبتمبر ١٩٩٢ عدة وجهات نظر حول دوافع التدخل، ورد فيها تبرير حالتين للتدخل(٦٣):

أولاهما: ما أطلق عليه «حروب المصلحة»، والهدف من هذه الحروب (بحسب المجلة) يكمن في تعاظم الرغبة في السيطرة على الموارد الحيوية التي تحتاج إليها الدول المتطورة على نحو عاجل ومتزايد. فإذا أحكمت الأنظمة أو الدول سيطرتها على مواردها الحيوية أو المناطق الاستراتيجية المحاذية لها، فإن ذلك سوف يستدعي القيام برد فعل سريع.. ويمكن التذكير في هذا الصدد بسيناريوهات هنري كيسنجر التي ذاع صيتها في النصف الأول من الثمانينيات بشأن دعوة القوات

---

(٦٢) لمزيد من التفصيل، انظر: Johan Galtung, *Human Rights in Another Key* (Oxford; Cambridge, MA: Polity Press, 1994).

(٦٣) لمزيد من التفصيل، انظر: *Economist* (5 September 1992).

الأمريكية إلى الإنزال في الخليج العربي واحتلال منابع النفط لضمان المصالح الأمريكية.

أما الحالة **الثانية**: فتكمن فيما يسمى بـ «حروب الوعي» حيث إن انخفاض المستويات المعيشية، أو الصعوبات الطبيعية، أو حصول انتهاكات متعمدة، قد يقود إلى تدخل عسكري مباشر تحت مسوغات وذرائع إنسانية.

ونظراً إلى أن معظم الأقطار العربية تعاني الهشاشة في أوضاع حقوق الإنسان ووجود أقليات دينية ولغوية أو قومية في عدد من هذه الأقطار، ويتعرض المواطن العربي في أرجاء مختلفة من الوطن العربي إلى انتهاكات منهجية وخطيرة لحقوقه وحرياته الأساسية سواء على أيدي العديد من الحكومات العربية أو نتيجة الحقبة الاستعمارية الماضية التي مثلت أعظم انتهاك لحقوق الإنسان وحرياته، فإن البيئة الداخلية مهيأة للتوتر في هذه الدول مما يجعلها عرضة للتدخل الخارجي.

يفيد ما تقدم بأن المتغيرات التي أفرزها الوضع الدولي الجديد فيما يتعلق بميدان حقوق الإنسان، غدت تعكس آلية لنظام تدخلي باسم الأمم المتحدة، وهي لصالح حقوق الإنسان شكلاً، بينما في حقيقة الأمر ان الذي يتدخل هي الدولة المهيمنة على النظام الدولي السائد والمتنفذة في الأمم المتحدة وبعض الدول الغربية والتي سبق أن مارس بعضها من خلال استعماره لأرجاء مختلفة من الوطن العربي انتهاكات فظة لحقوق الإنسان العربي، والتي ما انفكت تعمل على تسييس قضايا حقوق الإنسان وتتعامل معها بازدواجية وانتقائية، وترمي إلى اختراق واستهداف أنظمة سياسية عربية معينة، لتحقيق مصالحها السياسية والاقتصادية والاستراتيجية محاولة استغلال بعض الطروحات المثالية للوضع الدولي (الجديد)، ومن ضمنها شعارات حقوق الإنسان كأغطية لتنفيذ مخططاتها وتحقيق غاياتها وأهدافها.

وإزاء ذلك كيف يمكن أن نتعامل مع هذه المتغيرات؟ وقبل الإجابة نعتقد بضرورة التأكيد على الاعتبارات الأساسية التالية[٦٤]:

أ ـ ان حقوق الإنسان هدف سامي جاء نتيجة تراكم نضال الشعوب وتجسد في الأديان والمعتقدات، وأخيراً في الوثائق الدولية، ولا ينبغي الخلط بين حقوق الإنسان وإساءة الاستخدام السياسي لها، بل يجب أن نتمسك بحقوق الإنسان وندين استخدامها السياسي ونعمل على تداركه.

---

(٦٤) يوسف، «النظام الدولي الجديد وحقوق الإنسان،» ص ٧٥ وما بعدها.

ب ـ ان قمع المواطن يبعده عن الارتباط بوطنه ويسهل على الأجنبي فرص التدخل.

ج ـ تحقيق حقوق الإنسان من مسؤولية الحكومات والمنظمات والأحزاب السياسية في الوطن العربي، وان تنصلها من هذه المسؤولية ينال من شرعيتها، ومن غير المقبول التذرع بمبررات غير مقبولة لعدم تمكين المواطنين من ممارسة حقوقهم الأساسية دون أي تمييز.

د ـ اننا نعيش في عالم مترابط غير منعزل في ظل ثورة المعلومات وعالمية الاتصالات، وان الفرد فيه أصبح موضوعاً من موضوعات القانون الدولي، وان آليات التدخل لحماية حقوق الإنسان من قبل الأمم المتحدة قد أصبحت واقعاً موجوداً على الرغم من اعتماد المعايير المزدوجة والانتقائية في التدخل ولكنه واقع يجب أخذه بعين الاعتبار.

خاتمة

١ ـ قيام الدول والحكومات العربية باتخاذ الإجراءات الوقائية لمنع تدخل الدول الأخرى والمنظمات تحت غطاء حقوق الإنسان، وبمعنى آخر تمكين مواطنيها من ممارسة حقوقهم وحرياتهم الأساسية المنصوص عليها في الوثائق الدولية، وهذا ليس مطلباً مثالياً.

٢ ـ بذل أقصى الجهود الصادقة لمعالجة مسألة الأقليات من خلال تطبيق المساواة وعدم التمييز بين السكان وإنعاش الممارسات الديمقراطية الفكرية والسياسية بحيث يحل الانتماء الوطني وتتراجع الانتماءات العرقية والطائفية وتتكامل عناصر الوحدة الوطنية التي تشكل الدرع الواقي ضد التدخل. وربما لا تمثل المشاركة السياسية حلاً كاملاً، ولكنها تسهم في توحيد المواطنين أمام محاولات التدخل لأن المواطن يشعر بأنه جزء من الدولة وليس غريباً عنها.

٣ ـ إن سعي الحكومات العربية لتطبيق المواثيق الدولية لحقوق الإنسان ينبغي أن يأتي تطبيقاً للمواثيق الدولية لحقوق الإنسان ووفاءً لالتزاماتها الدستورية تجاه مواطنيها، وليس من قبل الرضوخ للإرادة الأجنبية والدولية.

٤ ـ إن الأحزاب التي تقف في المعارضة سواء كانت داخل البلدان العربية أو خارجها عليها أن تميز بصورة واضحة بين معارضتها للحكم في أي من الأقطار العربية من ناحية، وبين الولاء للوطن والأمة من ناحية أخرى، وان الولاء للوطن يبقى هو الأساس على الرغم من المعارضة السياسية للنظام، إذ ان الاعتماد على

القوى السياسية الخارجية لن يكسب «المعارضة في الخارج» سوى الدعم الأجنبي على حساب الولاء الوطني حتى لو كان هذا الدعم باسم الأمم المتحدة، لأن هذا التدخل سوف يكون مدخلاً للوصاية الخارجية على الأمة.

الفصل الثاني عشر

الحقوق السياسية للإنسان في الدساتير العربية(*)

الصادق شعبان(**)

مقدمة

سبق هذا البحث بحث آخر يتعلق بالحقوق المدنية للإنسان في الدساتير العربية[1]. وبه تستكمل جملة الحقوق التي نص عليها المعهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية. وعلى الرغم من أن الحقوق المدنية والحقوق السياسية مترابطة، بحيث لا يمكن التمتع الكامل ببعضها دون البعض الآخر، إلا أن الحقوق المدنية هي، كما ذكرنا[2]، ملازمة للإنسان، وتشكل الحد الأدنى الذي لا يمكن للإنسان ضمان حياته وحريته وكرامته من دونها.

غير أن الحقوق السياسية هي الأخرى ضرورية لحياة الإنسان الاجتماعية، وبها يستكمل الإنسان حريته وكرامته من جهة، ومن جهة ثانية يضمن ممارسة حقوقه الأساسية الأخرى.

وعلى الرغم من أن فلسفات التنظيم الاجتماعي تختلف من حيث ترتيب

(*) نشر هذا البحث في: **المستقبل العربي**، السنة ١٠، العدد ١٠٦ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٧)، ص ٤ ـ ٢٣.

(**) أستاذ في كلية الحقوق والعلوم السياسية والاقتصادية ـ الجامعة التونسية.

(١) الصادق شعبان، «حقوق الإنسان المدنية في الدساتير العربية،» **شؤون عربية**: القسم الأول: العدد ٤٩ (آذار/ مارس ١٩٨٧)، والقسم الثاني: العدد ٥١ (أيلول/ سبتمبر ١٩٨٧).

(٢) المصدر نفسه، القسم الأول، الفقرة ٩.

الأولويات بين الحريات السياسية من جهة والحقوق الاقتصادية والاجتماعية من جهة ثانية، حيث يرى البعض ضرورة إرجاء ممارسة بعض الحريات السياسية إلى حين تحرير الإنسان من الفاقة والخوف وتوفير الحقوق الاقتصادية والاجتماعية كاملة للإنسان، بينما يرى البعض الآخر أن الحريات والحقوق جميعها يجب أن تكون متزامنة، إذ إن ممارسة الحريات السياسية هي التي تمكن الإنسان من القضاء فعلاً على أسباب الفاقة والخوف، إلا أنه، على الرغم من هذا الاختلاف، فإن ثمة قاسماً أدنى مشتركاً تتفق بشأنه الفلسفات جميعها، وتصبو إليه ضمائر الشعوب كافة، ألا وهو إقرار هذه الحقوق والحريات السياسية، مع جواز تقييدها في حالات الضرورة الاجتماعية ووفقاً لشروط معقولة.

ونحن نعتقد أن تأمين الحريات السياسية داخل المجتمعات كافة، وبخاصة منها المجتمعات الفقيرة، يساعد في عملية التنمية المتكاملة، ولا يعرقلها كما يدعي البعض، إذ في رأينا، يحتاج الرقي الاقتصادي إلى تعبئة ووعي سياسيين، لا نجدهما إلا في المجتمعات التي يكون فيها الإنسان حراً، شاعراً بحريته، ويمارسها بكامل المسؤولية.

وسوف نركز في هذا البحث على أهم الحقوق والحريات السياسية، مع العلم أن بعض الحقوق التي أوردناها في جملة الحقوق المدنية[٣] لها طبيعة أو انعكاس سياسي، ويجب أن تقرأ أيضاً لتكون الصورة متكاملة، مثل الحق في التملك وما يتصل به من حقوق التأميم، والحق في التنقل واختيار مكان الإقامة، والمساواة في العدل وضمانات التقاضي، وحق اللجوء وحماية اللاجئين، والحق في الجنسية، إلى غير ذلك من الحقوق.

هذا ولا بد من أن نشير إلى أمرين عن الحقوق المدنية[٤]:

ـ **أولهما**، أن العربية السعودية وعمان ليس لهما دساتير مكتوبة بالمعنى المعهود، وهما يعملان بأحكام الشريعة الإسلامية، وتالياً، يرجع القارىء لمعرفة الحقوق المكفولة في هذين البلدين إلى الكتابات المختصة في حقوق الإنسان في الإسلام[٥].

(٣) المصدر نفسه.

(٤) انظر: المصدر نفسه، القسم الأول، الفقرة ١٤.

(٥) انظر على سبيل المثال: محمد فتحي عثمان، **حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر القانوني الغربي** (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٢)، وعبد الوهاب عبد العزيز الشيشاني، **حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في النظام الإسلامي والنظم المعاصرة** ([د.م.]: مطابع الجمعية العلمية الفكرية، ١٩٨٠).

- **وثانيهما**، أن بعض الدساتير العربية وهي دساتير جيبوتي والصومال واليمن الديمقراطية، عبّرت عن احترامها للإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والعمل به في حماية حقوق الإنسان، فضلاً عما يتضمنه الدستور من حقوق. وعليه، فإنه بالنسبة إلى هذه الدول الثلاث، تعتبر جميع الحقوق الواردة في الإعلان مضمونة، وما ينص عليه الدستور هو إضافة فقط، أو تنظيم لممارسة هذا الحق[٦].

ويمكن ترتيب هذه الحقوق كالتالي:

- حق تقرير المصير، بما في ذلك السيادة الدائمة للشعوب على ثرواتها ومواردها الطبيعية.
- حرية الفكر والوجدان والمعتقد، مع حق الأقليات في المجاهرة بدينهم وإقامة شعائرهم.
- حرية الرأي والتعبير.
- حرية الاجتماع السلمي.
- حرية تكوين الجمعيات، بما في ذلك الحقوق النقابية.
- حق كل فرد في المشاركة في إدارة الشؤون العامة لبلده.
- حق كل فرد في تقلد الوظائف العامة في بلده دون أي تمييز.

أولاً: حق تقرير المصير

بقي هذا الحق مكرساً أساساً في المواثيق والقرارات الدولية، فقد كان من مقاصد الأمم المتحدة المعلن عنها في المادة الأولى من الميثاق، عام ١٩٤٥، هو «تنمية العلاقات الودية بين الأمم على أساس الاحترام الذي يقضي بالمساواة في الحقوق بين الشعوب وبأن يكون لكل منها حق تقرير مصيرها...». ثم تم تأكيد المبدأ في المادة ٥٥ من الميثاق مع تكليف الأمم المتحدة بتعزيز حماية حقوق الإنسان، وكذلك في المادة رقم ٧٣. ومنذ عام ١٩٥٠[٧]، أقرت الجمعية العامة حق الشعوب والأمم في تقرير مصيرها، باعتباره حقاً أساسياً من حقوق الإنسان. ثم في عام ١٩٥٢[٨]، اعتبرته «شرطاً أساسياً للتمتع بجميع حقوق الإنسان الأخرى». وفي عام ١٩٦٠[٩]، أعلنت الجمعية العامة رسمياً عن ضرورة القيام «سريعاً ودون أي شرط، بوضع حد

(٦) أما الإمارات، فهي بمقتضى الدستور، تطبق على الأجانب المقيمين في إقليمها «المواثيق الدولية».

(٧) القرار ٤١٢ د (د/ ٥)، بتاريخ ٤/ ١٢/ ١٩٥٠.

(٨) القرار ٦٣٧ أ (د/ ٧)، بتاريخ ١٦/ ١٢/ ١٩٥٢.

(٩) تبعه إعلان منح الاستقلال للبلدان والشعوب المستعمرة، القرار ١٥١٤ (د/ ١٥)، بتاريخ ١٤/ ١٢/ ١٩٦٠.

للاستعمار بجميع صوره ومظاهره». ثم في إعلان مبادىء القانون الدولي المتعلقة بالعلاقات الودية والتعاون بين الدول وفقاً لميثاق الأمم المتحدة[١٠]، أعلنت الجمعية العامة عن أن «لجميع الشعوب، بمقتضى مبدأ تساوي الشعوب في حقوقها وحقها في تقرير مصيرها بنفسها المكرس في ميثاق الأمم المتحدة، الحق في أن تحدد، بحرية ودون تدخل خارجي، مركزها السياسي، وفي أن تسعى بحرية إلى تحقيق تنميتها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وعلى كل دولة واجب احترام هذا الحق وفقاً لأحكام الميثاق».

واتخذت الجمعية العامة، وكذلك مجلس الأمن، عدة تدابير لمنح الاستقلال للبلدان والشعوب المستعمرة، بما فيها على الخصوص حق الشعب الفلسطيني في ممارسة حقوقه غير القابلة للتصرف[١١] واستقلال ناميبيا[١٢]. كما أن الجمعية العامة للأمم المتحدة منذ قرارها رقم ٥٢٣ المؤرخ في ١٢/ ١/ ١٩٥٢، ما انفكت تعرب عن «حق البلدان النامية في أن تحدد بحرية استخدام مواردها الطبيعية» وأن «تستخدم هذه الموارد للتنمية الاقتصادية طبقاً لمصالحها الوطنية». وقد قررت الجمعية العامة هذين المفهومين في عدد من القرارات[١٣]، منها القرار رقم ٣٠١٦ المؤرخ في ١٨/ ١٢/ ١٩٧٢ بشأن السيادة الدائمة على الموارد الطبيعية للبلدان النامية، والاعلان الخاص بميثاق الدول وواجباتها الاقتصادية الذي اعتمدته الجمعية العامة في القرار رقم ٣٢٨١ المؤرخ في ١٢/ ١٢/ ١٩٧٦. ومن المبادىء التي نص عليها هذا الميثاق، ان «لكل دولة حق السيادة، غير القابل للتصرف، في اختيار نظامها الاقتصادي وكذلك نظامها السياسي والاجتماعي والثقافي وفقاً لإرادة شعبها، دونما تدخل أو إكراه أو تهديد خارجي بأي شكل من الأشكال»، وأن «لكل دولة سيادة كاملة دائمة، تمارسها بحرية، على جميع ثرواتها ومواردها الطبيعية ونشاطاتها الاقتصادية، بما في ذلك حق التملك والاستعمال والتصرف». وفي العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية[١٤]، وكذلك في

---

(١٠) القرار ٢٦٢٥ (د/ ٢٥)، بتاريخ ٢٤/ ١٢/ ١٩٧٠.

(١١) أهمها قرار الجمعية العامة ٢٦٧٢ (د/ ٢٥)، بتاريخ ٨/ ١٢/ ١٩٧٠، حول حق شعب فلسطين في تقرير مصيره بنفسه، والقرار ٢٧٨٧ (د/ ٢٦)، بتاريخ ٦/ ١٢/ ١٩٧١، حول شرعية كفاح الشعب الفلسطيني في سبيل تقرير المصير والتحرر من السيطرة الأجنبية والاستعباد الأجنبي.

(١٢) أهمها قرار اللجنة العامة ٢٢٤٨ (د/ ٥)، بتاريخ ١٩/ ٥/ ١٩٦٧.

(١٣) منها القرار ١٣١٤ (د/ ١٣)، بتاريخ ١٦/ ١٢/ ١٩٥٨، الذي أنشأت به لجنة السيادة الدائمة على الموارد الطبيعية، والقرار ١٥١٥ (د/ ١٥)، بتاريخ ١٥/ ١٢/ ١٩٦٠، الذي أوصت فيه بضرورة احترام الحق الأساسي لكل دولة في التصرف في ثرواتها ومواردها الطبيعية: انظر دراسة الأمم المتحدة عن حق تقرير المصير، رقم المبيع (A. 80... XIV. 3).

(١٤) اعتمدته الجمعية العامة للأمم المتحدة وعرضته للتوقيع والتصديق أو للإنضمام بقرارها ٢٢٠٠ أ (د/ ٢١)، بتاريخ ١٦/ ١٢/ ١٩٦٦، وبدأ النفاذ في ٢٣/ ٣/ ١٩٧٦.

العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية، والثقافية[١٥]، نصت المادة **الأولى** فيهما على أن «لجميع الشعوب حق تقرير مصيرها بنفسها»، وأن لها «سعياً وراء أهدافها الخاصة، التصرف الحر في ثرواتها ومواردها الطبيعية»، مع التأكيد على أن هذا التصرف يجب أن لا «يخل بأية التزامات منبثقة عن مقتضيات التعاون الاقتصادي الدولي القائم على مبدأ المنفعة المتبادلة وعن القانون الدولي»، كما «لا يجوز في أي حال حرمان أي شعب من أسباب عيشه الخاصة».

ولم تتضمن الدساتير بصورة عامة، والدساتير العربية بصورة أخص، أحكاماً بهذا التفصيل. وفي ما عدا الصومال واليمن الديمقراطية، وكذلك الجزائر، لم يسود النص على هذه الحقوق إلا عرضاً، سواء بالإشارة إليه في الديباجة أو بإدراجه بصيغ محتشمة في صلب الدستور.

في الإمارات، لم يتعرض الدستور إلى حق الشعوب في تقرير مصيرها إلا عرضاً، لما أقر التزامه «بالمواثيق الدولية المرعية»، ويعني بها قواعد القانون الدولي التي تقبل بها أغلب دول العالم وترعاها (المادة رقم ٤١). كما أنه، نص في المادة رقم ٢٣ على الثروات والموارد الطبيعية لتحديد العلاقة بين «الاتحاد» و«الإمارات»، بحيث تكون لكل إمارة الملكية العامة لهذه الثروات والموارد، ويقوم المجتمع ـ من خلال الاتحاد ـ على حفظها وحسن استغلالها، لصالح الاقتصاد الوطني.

وفي البحرين، لم يتعرض الدستور سوى للسيادة على الثروات الطبيعية ومواردها. وقال إن هذه الثروات والموارد كافة هي ملك «للدولة»، تقوم على حفظها وحسن استثمارها، بمراعاة مقتضيات أمن الدولة واقتصادها الوطني (المادة رقم ١١).

وفي تونس، تم النص، في «مقدمة» الدستور، على تصميم الشعب على (. . .) «التمسك بالقيم الإنسانية المشاعة بين الشعوب التي تدين بكرامة الإنسان وبالعدالة والحرية، وتعمل للسلم والتقدم والتعاون الحر»، وكذلك «تعلقه بالتضامن مع جميع الشعوب المناضلة من أجل الحرية والعدالة».

وفي الجزائر، نص الدستور في مبادىء السياسة الخارجية على حق الشعوب

(١٥) اعتمدته الجمعية العامة للأمم المتحدة وعرضته للتوقيع والتصديق أو للانضمام بقرارها ٢٢٠٠ أ (د/ ٢١)، بتاريخ ١٦/ ١٢/ ١٩٦٦، وبدأ نفاذ هذا العهد في ٣/ ١/ ١٩٧٦. حول الأقطار العربية الأطراف في هذا العهد، أو العهد الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، انظر: شعبان، «حقوق الإنسان المدنية في الدساتير العربية». وانظر أيضاً:

Nations Unies, «Traités multilatéraux enregistrés auprès du secrétaire général,» 31/12/1985 (F. 86. V.3).

في تقرير مصيرها بنفسها. كما نص، في المادة رقم ١٧، على أنه «لا تجوز معارضة إجراء نزع الملكية للصالح العام بحجة أية اتفاقية دولية». ويشير الدستور هنا إلى حالات التأميم ويقر الحق فيها، عملاً بمبدأ السيادة الدائمة للشعوب على ثرواتها ومواردها الطبيعية.

وفي السودان، تعتبر الثروات الطبيعية وجميع مواردها ملكاً «للدولة»، وهي التي تكفل حسن استغلالها (المادة رقم ٣٧)[١٦].

وفي الصومال التي يأخذ دستورها ـ كما بيّنا[١٧] ـ بأحدث القواعد في القانون الدولي، نص على «حق الشعوب في تقرير مصيرها»، كما نص تالياً، على مساندة الصومال لجميع حركات التحرير التي تكافح من أجل الحرية والاستقلال، ومناضلته «بشدة» ضد الاستعمار. كما أنه يكافح ضد الاستعمار بنوعيه القديم والجديد (المادة رقم ١٥). ويعني الكفاح ضد الاستعمار الجديد مقاومة أشكال الاستغلال الاقتصادي والثقافي، بما في ذلك إقرار حق الشعوب، غير القابل للتصرف، في السيادة الدائمة على ثرواتها ومواردها الطبيعية.

وفي دستور العراق، تكون الثروات الطبيعية، وكذلك «وسائل الانتاج الأساسية»، ملكاً «للشعب» (المادة رقم ١٩).

وفي قطر، ينص الدستور على «اعتناق قطر لمبادىء ميثاق الأمم المتحدة التي تهدف» ـ من جملة الأمور ـ إلى «تدعيم حق الشعوب في تقرير مصيرها» (المادة رقم ٥).

وفي ليبيا، وبمقتضى إعلان قيام سلطة الشعب الصادر في ٢/ ٣/ ١٩٧٧، فإن الشعب العربي الليبي «يعلن تمسكه بالحرية، واستعداده للدفاع عنها فوق أرضه، وفي أي مكان من العالم، وحمايته للمضطهدين من أهلها (. . .)». وبالتالي، فإن ليبيا تعلن مساندتها الفعلية الكاملة لحركات التحرير الوطنية، وكل المضطهدين في العالم سواء في أرض ليبيا أو في خارجها.

وفي اليمن الديمقراطية، يؤكد الدستور، بصورة عامة، على «عمل الدولة بمبادىء الأمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان وقواعد القانون الدولي المعترف بها». ثم يؤكد، بصورة أخص، على «مساندة حركات التحرير الوطنية ضد الاستعمار والإمبريالية». كما تمتنع اليمن الديمقراطية، بمقتضى الدستور، عن

---

(١٦) بالنسبة إلى السودان، استخدم دستور ٨/ ٥/ ١٩٧٣، وقد أنهى العمل به إثر الإطاحة بجعفر النميري في عام ١٩٨٥، ووضع دستور مؤقت للبلاد، عام ١٩٨٦، إلا أننا لم نحصل عليه حتى الآن، وبالتالي لم نستطع أن نتناوله بالدراسة.

(١٧) شعبان، «حقوق الإنسان المدنية في الدساتير العربية،» القسم الأول، الفقرة ٤٤.

استخدام قواتها المسلحة ضد «حرية شعب آخر» (المادة رقم ١٣). أما على الصعيد الاقتصادي، فلم ينص الدستور على سيادة الشعب على ثرواته الطبيعية. وإنما فضل، مباشرة، «تأميم المشروعات والبنوك وشركات التأمين الأجنبية» التي «أصبحت ملكاً للشعب» (المادة رقم ١٥).

ثانياً: حرية الفكر والوجدان والمعتقد

إن حرية الفكر والوجدان والمعتقد حق مطلق. وفي كل المواثيق والقرارات الدولية التي عنيت بالمسألة، تم الاتفاق على أن لا يجوز فرض قيود على فكر الإنسان الداخلي أو على ضميره الأخلاقي أو على دينه. إلا أن المظاهر الخارجية للفكر أو للضمير أو للدين قد تخضع لقيود مشروعة[١٨].

ففي ميثاق الأمم المتحدة ذاته، تعهد الأعضاء بتعزيز الاحترام العالمي لحقوق الإنسان للجميع دون تمييز بسبب الدين. كما نص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان[١٩] على حق الإنسان في حرية الفكر والوجدان والدين، و«يشمل هذا الحق حريته في تغيير دينه أو معتقده، وحريته في إظهار دينه أو معتقده بالتعبد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم، بمفرده أو مع جماعة، وأمام الملا أو على حدة» (المادة رقم ١٨). وكرس العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية هذا الحق (المادة رقم ١٨)، وميز بين التمتع بهذا الحق الذي هو مطلق (المادة ٤)، وبين «حرية الإنسان في إظهار الدين أو المعتقد التي يجوز إخضاعها للقيود التي يفرضها القانون والتي تكون ضرورية لحماية العلاقة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة أو حقوق الآخرين وحرياتهم الأساسية». ونصت مواثيق أخرى على هذا الحق[٢٠].

وتضمنت الدساتير العربية أحكاماً بخصوص حرية المعتقد، والحق في المجاهرة بالدين وإقامة الشعائر[٢١]، مع تقييد هذا الحق في الدستور أولاً، وفي القوانين ثانياً.

---

(١٨) انظر الدراسة المقدمة إلى اللجنة الفرعية لمنع التمييز وحماية الأقليات، حول التمييز في ما يتعلق بالحقوق والممارسات الدينية عام ١٩٦٠، منشورات الأمم المتحدة، رقم المبيع (60. XIV. 2).

(١٩) اعتمدته الجمعية العامة ونشرته على الملأ، بقرارها ٢١٧ أ (د/ ٣)، بتاريخ ١٠/ ١٢/ ١٩٤٨.

(٢٠) منها إعلان مبادىء التعاون الثقافي الدولي الذي أصدره المؤتمر العام لمنظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة عام ١٩٦٦، والإعلان بشأن القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد، الذي أصدرته الجمعية العامة للأمم المتحدة بالقرار ٣٦/ ٥٥، بتاريخ ٢٥/ ١١/ ١٩٨١. ولم يستكمل مشروع اتفاقية بشأن القضاء على التعصب الديني بكافة أشكاله.

(٢١) مع العلم أن أغلب هذه الدساتير ينص، بصيغ مختلفة، على أن دين الدولة هو الإسلام. انظر: شعبان، «حقوق الإنسان المدنية في الدساتير العربية،» القسم الأول، الفقرة ١٧.

ففي الأردن، «تحمي الدولة حرية القيام بشعائر الأديان والعقائد طبقاً للعادات المرعية في المملكة، ما لم تكن مخلة بالنظام العام أو منافية للآداب» (المادة رقم ١٤). كما نص الدستور على «حق الجماعات في تأسيس مدارسها والقيام عليها لتعليم أفرادها، على أن تراعي الأحكام العامة المنصوص في القانون، وتخضع لمراقبة الحكومة في برامجها وتوجيهاتها» (المادة رقم ١٩).

وفي الإمارات، «حرية القيام بشعائر الدين طبقاً للعادات المرعية مصونة، على أن لا يخل ذلك بالنظام العام، أو ينافي الآداب العامة» (المادة رقم ٣٢). هذا، و«يجوز للأفراد والهيئات إنشاء المدارس الخاصة وفقاً لأحكام القانون، على أن تخضع لرقابة السلطات العامة المختصة وتوجيهاتها» (المادة رقم ١٨).

وفي البحرين، أتى الدستور أكثر تأكيداً. فنص في المادة رقم ٢٢ على أن «حرية الضمير مطلقة». كما أضاف أن «الدولة تكفل حرمة دور العبادة، وحرية القيام بشعائر الأديان والمواكب والاجتماعات الدينية طبقاً للعادات المرعية في البلد». كما «يجوز للأفراد والهيئات إنشاء المدارس الخاصة بإشراف من الدولة، ووفقاً للقانون»، والدولة تكفل لدور العلم حرمتها» (المادة رقم ٧).

وفي تونس، يضمن الدستور «حرية الفكر» (المادة رقم ٨)، وهي «تمارس حسبما يضبطه القانون». كما تضمن الدولة «حرية المعتقد، وتحمي حرية القيام بالشعائر الدينية ما لم تخل بالأمن العام» (المادة رقم ٥).

وفي الجزائر، نص الدستور جازماً على أن «لا مساس بحرية المعتقد ولا بحرية الرأي» (المادة رقم ٥٣). لكنه لم يتضمن أي تفاصيل أخرى عن حرية إظهار المعتقد وممارسة شعائر الدين.

وفي السودان، تضمن الدستور أحكاماً مفصلة. «فحرية الفكر مكفولة» (المادة رقم ١٩). و«حرية العقيدة والتعبد وأداء الشعائر الدينية مكفولة» أيضاً، على أن لا تخل «بالنظام العام والآداب» (المادة رقم ٤٧). وتكفل الدولة «الاستقلال الأكاديمي للجامعات» (المادة رقم ١٩). إلا أن أهم التفصيلات وردت في المادة رقم ١٦ التي نذكرها في ما يلي كاملة:

«١ ـ في جمهورية السودان الديمقراطية الدين الإسلام ويهتدي الجميع بهدي الإسلام دين الغالبية وتسعى الدولة للتعبير عن قيمه.

٢ ـ والدين المسيحية في جمهورية السودان لعدد كبير من المواطنين ويهتدون بهديها وتسعى الدولة للتعبير عن قيمها.

٣ ـ الأديان السماوية وكريم المعتقدات الروحية للمواطنين لا يجوز الإساءة إليها وتحقيرها.

٤ ـ تعامل الدولة معتنقي الديانات وأصحاب كريم المعتقدات الروحية دونما تمييز بينهم فيما يخص حقوقهم وحرياتهم المكفولة لهم في هذا الدستور كمواطنين، ولا يحق للدولة فرض أية موانع على المواطنين أو على مجموعات منهم على أساس العقيدة الدينية.

٥ ـ يحرم الاستخدام المسيء للأديان وكريم المعتقدات الروحية بقصد الاستغلال السياسي، وكل فعل يقصد به أو يحتمل أن يؤدي إلى تنمية مشاعر الكراهية أو العداوة أو الشقاق بين المجموعات الدينية يعتبر مخالفاً لهذا الدستور ويعاقب قانوناً».

ويتبين من هذه المادة أن السودان، لا تقر للأقليات بحريتهم في ممارسة شعائر دينهم فقط، وإنما تفرض أيضاً مبدأ عدم التمييز بين المواطنين على أساس الدين، كما تحرم استخدام الدين لأغراض سياسية، أو لتنمية مشاعر الكراهية أو العداوة أو الشقاق بين المجموعات الدينية.

وفي سوريا، يصون الدستور «حرية الاعتقاد»، و«تحترم الدولة جميع الأديان». كما «تكفل حرية القيام بجميع الشعائر الدينية، على أن لا يخل ذلك بالنظام العام» (المادة رقم ٣٥).

وفي الصومال، نص الدستور على أن «لكل شخص الحق في أن يعتنق الدين أو العقيدة التي يؤمن بها» (المادة رقم ٣١).

وفي العراق، وضع الدستور قيوداً على حق إظهار المعتقد وعلى حرية المعتقد ذاتها، حيث وردت المادة رقم ٢٥ كالتالي: «حرية الأديان والمعتقدات وممارسة الشعائر الدينية مكفولة، على أن لا يتعارض ذلك (كله) مع أحكام الدستور والقوانين، وأن لا يتنافى مع الآداب والنظام العام». كما نصت المادة رقم ٥ على إقرار «حقوق الشعب الكردي القومية والحقوق المشروعة للأقليات كافة ضمن الوحدة العراقية».

وفي الكويت، «حرية الاعتقاد مطلقة» (المادة رقم ٣٥). وتحمي الدولة حرية القيام بشعائر الأديان طبقاً للعادات المرعية، على أن لا يخل بالنظام العام أو ينافي الآداب» (المادة رقم ٣٥).

وفي لبنان، لحرية المعتقد أهمية خاصة. ولذا، نص الدستور على أن «حرية الاعتقاد مطلقة» (المادة رقم ٩). وأضاف أن «الدولة، بتأديتها فروض الإجلال لله تعالى تحترم جميع الأديان والمذاهب وتكفل حرية إقامة الشعائر الدينية تحت حمايتها.

على أن لا يكون في ذلك إخلال في النظام العام» (المادة رقم ٩). وهي «تضمن أيضاً للأهلين على اختلاف مللهم احترام نظام الأحوال الشخصية والمصالح الدينية» (المادة رقم ٩).

وفي مصر، «تكفل الدولة حرمة العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية» (المادة رقم ٤٦).

وفي المغرب، «تضمن الدولة لكل واحد حرية ممارسة شؤونه الدينية (المادة رقم ٦). ويتبين من هذا أن الدستور يعتبر حرية ممارسة الدين حرية «فردية». ولا يتضمن أحكاماً خاصة بممارسة الجماعات لشعائرهم الدينية.

وفي موريتانيا، «تضمن الدولة لكل فرد حرية المعتقد»، كما تضمن «حق ممارسة الشعائر الدينية». وتشترط في كليهما «مراعاة التحفظات التي تفرضها الأخلاق ويفرضها الأمن العام» (المادة رقم ٢).

وفي اليمن الديمقراطية، يكفل الدستور «حرية الاعتقاد بأديان أخرى» غير الإسلام (المادة رقم ٤٦). كما «تحمي الدولة حرية الأديان والمعتقدات طبقاً للعادات المرعية، شريطة أن يتمشى ذلك مع مبادىء الدستور» (المادة رقم ٤٦).

وفي اليمن العربية، لا ينص الدستور على حرية المعتقد وممارسة الشعائر الدينية إلا عرضاً، لما أورد في المادة رقم ١٣ أن «الدور العبادة ودور العلم حرمة لا يجوز المساس بها»، ولا يستثنى من ذلك إلا الحالات التي تحتمها ضرورة الأمن كما يبينها القانون.

ثالثاً: حرية الرأي والتعبير

لكل إنسان الحق في اعتناق الآراء دون مضايقة، والتعبير عنها بأية وسيلة ودونما اعتبار للحدود. وقد نص الإعلان العالمي[٢٢] على هذا الحق (المادة رقم ١٩)، وكرسه العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية[٢٣]. وبينما يكون الحق في حرية الرأي مطلقاً، يجوز بمقتضى العهد إخضاع حرية التعبير عنه لبعض القيود.

ويشمل حق الإنسان في حرية التعبير الحق «في التماس مختلف ضروب المعلومات والأفكار وتلقيها ونقلها الى الآخرين دونما اعتبار للحدود، سواء في شكل مكتوب أو مطبوع أو في قالب فني أو بأية وسيلة أخرى يختارها»[٢٤]. أما

(٢٢) انظر: الفقرة ١٩، الهوامش.

(٢٣) انظر: الفقرة ٨، الهوامش.

(٢٤) العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، المادة رقم ١٩.

القيود التي تفرض على حرية التعبير، فيجب أن تكون محددة بقانون «وأن تكون ضرورية إما لاحترام حقوق الآخرين أو سمعتهم، وإما لحماية الأمن القومي أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة»(٢٥).

هذا، ووردت أحكام أخرى تحرّم نشر الأفكار القائمة على التفوق العنصري أو الكراهية العنصرية، وكل تحريض على التمييز العنصري وكل عمل من أعمال العنف أو تحريض على هذه الأعمال يرتكب ضد أي عرف أو أية جماعة من لون أو أصل إثني آخر(٢٦). كما اعتمدت اتفاقية دولية خاصة بالحق الدولي في التصحيح، تكرس قاعدة وجوب الاستماع إلى الرأي الآخر(٢٧).

وفي السنوات الأخيرة، وجه الاهتمام الرئيسي في ما يتعلق بأعمال الحق في حرية الرأي والتعبير إلى تنفيذ البرنامج الدولي لتنمية الاتصال وإقامة نظام عالمي جديد للإعلام والاتصال عن طريق التعاون بين الأمم المتحدة وعدة هيئات أخرى أهمها اليونسكو والاتحاد الدولي للمواصلات السلكية واللاسلكية. وأهم الاتجاهات التي وردت هي ضمان حصول الجمهور على المعلومات عن طريق تنوع مصادر ووسائل الإعلام المهيأة له، مما يتيح لكل فرد التأكد من صحة الوقائع وتكوين رأيه بصورة موضوعية من الأحداث، وما يقتضي ذلك من حماية خاصة للصحافيين وغيرهم من العاملين في مجال الإعلام، وتهيئة الظروف التي تكفل تداول المعلومات تداولاً حراً ونشرها على نطاق أوسع وبصورة أكثر توازناً(٢٨).

غير أن دساتير الدول بصفة عامة، بما فيها دساتير البلدان العربية، لم تتضمن هذا القدر من التفصيلات التي تعتبر نتاجاً حديثاً للعمل الدولي في مجال تسخير الإعلام للسلم والتعاون بين الشعوب، وإنما نصت على حرية الرأي، أو على حرية الرأي والتعبير، مع التأكيد على بعض وسائل التعبير مثل الصحافة والطباعة والنشر، وتنص كلها على جواز تقييد هذه الحرية بمقتضى القانون. كما أن بعض الدساتير أقرت صراحة مبدأ عدم تقييد حرية الرأي مطلقاً.

---

(٢٥) المصدر نفسه.

(٢٦) الاتفاقية الدولية الخاصة بالقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري، اعتمدتها الجمعية العامة بقرارها ٢١٠٦ أ (د/ ٢٠)، بتاريخ ٢١/ ١٢/ ١٩٦٥.

(٢٧) الاتفاقية الخاصة بالحق الدولي في التصحيح، التي دخلت حيز النفاذ في ٢٤/ ٨/ ١٩٦٤.

(٢٨) انظر إعلان المؤتمر العام لليونسكو، بتاريخ ٢٢/ ١١/ ١٩٧٨، حول المبادىء الأساسية الخاصة بإسهام وسائل الإعلام في دعم السلام والتفاهم الدولي، وتعزيز حقوق الإنسان، ومكافحة العنصرية والفصل العنصري والتحريض على الحرب.

ففي الأردن، «تكفل الدولة، بمقتضى المادة رقم ١٥ من الدستور، حرية الرأي»، وهي لا تخضع لأي قيد. أما حرية الإعراب عن الرأي، سواء بالقول أو بالكتابة أو التصوير أو أي وسيلة أخرى للتعبير، فإنها تمارس في حدود القانون (المادة رقم ١٥). كما يتضمن الدستور تفصيلات عن الصحافة والطباعة. فهما «حُرّتان ضمن حدود القانون»، ولا يجوز تعطيل الصحف ولا إلغاء امتيازها إلا وفق أحكام القانون، وينظم القانون أسلوب المراقبة على موارد الصحف (المادة رقم ١٥). و«يجوز في حال إعلان الأحكام العرفية أو الطوارىء أن يفرض القانون على الصحف والنشرات والمؤلفات والإذاعة رقابة محدودة، في الأمور التي تتصل بالسلامة العامة وأغراض الدفاع المدني» (المادة رقم ١٥ أيضاً).

وفي الإمارات، لم يميز الدستور بين حرية الرأي وحرية التعبير. وأتى في المادة رقم ٣٠ أن «حرية الرأي والتعبير عنه بالقول والكتابة، وسائر وسائل التعبير مكفولة في حدود القانون».

وفي البحرين، يكفل الدستور «حرية الرأي»، ويضيف إليها «حرية البحث العلمي»، وكلاهما لا يخضع لقيود (المادة رقم ٢٣). كما أن «لكل إنسان حق التعبير عن رأيه ونشره بالقول أو الكتابة أو غيرهما وذلك وفقاً للشروط والأوضاع التي يبينها القانون» (المادة رقم ٢٤).

وفي تونس، يضمن الدستور «حرية الفكر والتعبير والصحافة والنشر» وهي (جميعها) تمارس حسبما يضبطه القانون (المادة رقم ٨).

أما في الجزائر، فينص الدستور على أن «لا مساس بحرية الرأي» (المادة رقم ٥٣)، وهي تالياً لا تخضع لأي قيد. أما حرية التعبير فقد شدد التضييق عليها. فهي وإن كانت مضمونة، «لا يمكن التذرع بها لضرب أسس الثورة الاشتراكية» (المادة رقم ٥٥)، و«يحدد القانون شروط (إسقاطها) لكل من يستعملها قصد المساس بالدستور، أو بالمصالح الرئيسية للمجموعة الوطنية أو بوحدة الشعب والتراب الوطني، أو بالأمن الداخلي والخارجي للدولة أو بالثورة الاشتراكية» (المادة رقم ٥٥ والمادة رقم ٧٣).

وفي السودان، «حرية الرأي مكفولة» بالدستور، ولا يجوز تقييدها، أما الحق في التعبير عن الرأي ونشره بالكتابة والخطابة وغير ذلك من وسائل التعبير فيمارس «في حدود القانون» (المادة رقم ٤٨). والصحافة «أداة لتثقيف الشعب وتنويره وهي موجهة لخدمة أهداف الشعب»، وهي «حرة في حدود القانون» (المادة رقم ٤٩).

وفي سوريا، لم ينص الدستور على حرية الرأي، باعتبارها حقاً لا يخضع لقيود، وإنما نص على حرية التعبير، مع تشديد التضييق عليها. وأتى في المادة رقم ٣٨ ما يلي: «لكل مواطن الحق في أن يعرب عن رأيه بحرية وعلنية بالقول والكتابة وكافة وسائل التعبير الأخرى، وأن يسهم في الرقابة والنقد البناء، بما يضمن سلامة النظام الوطني والقومي ويدعم النظام الاشتراكي، وتكفل الدولة حرية الصحافة والطباعة والنشر وفقاً للقانون».

وفي الصومال، نص فقط على «حق المواطن في أن يعبر عن رأيه بالقول والكتابة وكافة وسائل التعبير الأخرى (المادة رقم ٢٤)، على أن لا تتعارض ممارسة هذا الحق مع «دستور وقوانين البلاد والنظام العام واستقرار البلاد، وألا تخل ولا تنتقص من حرية المواطنين الآخرين» (المادة رقم ٢٤). هذا مع الإشارة إلى أن الصومال كما بينا سابقاً[٢٩]، يعترف دستورياً بالميثاق العالمي لحقوق الإنسان (المادة رقم ١٩)، وتالياً يقر ما وردت فيه من ضمانات.

وفي العراق، «يكفل الدستور حرية الرأي والنشر (. . .) وفق أغراض الدستور وفي حدود القانون. وتعمل الدولة على توفير الأسباب اللازمة لممارسة (هاتين الحريتين) بما ينسجم مع خط الثورة القومي التقدمي».

وفي قطر، ليس ثمة في الدستور أية إشارة إلى حرية الرأي، ولا إلى حرية التعبير بصورة شاملة. وإنما اكتفت المادة رقم ١٣ بالنص على أن «حرية النشر والصحافة مكفولة وفقاً للقانون».

وفي الكويت، تكون «حرية الرأي مكفولة» بالدستور، وهي غير خاضعة لأي قيد، وتضاف إليها «حرية البحث العلمي» (المادة رقم ٣٦). أما حق التعبير عن الرأي ونشره بالقول أو الكتابة أو غيرهما، فيمارس وفقاً للشروط والأوضاع التي يبينها القانون (المادة رقم ٣٦). وحرية الصحافة والطباعة والنشر مكفولة أيضاً، وفقاً «للشروط والأوضاع التي يبينها القانون» (المادة رقم ٣٧).

وفي لبنان، «حرية إبداء الرأي قولاً وكتابة، وكذلك «حرية الطباعة» مكفولتان ضمن دائرة القانون (المادة رقم ١٣).

وفي مصر، «حرية الرأي مكفولة»، وغير خاضعة لقيود (المادة رقم ٤٧). أما حرية التعبير عن الرأي أو نشره بالقول والكتابة والتصوير أو غير ذلك من وسائل

---

(٢٩) انظر: الفقرة ٥ مكرر.

التعبير، فتمارس في حدود القانون (المادة رقم ٤٧). وتضيف المادة أن «النقد الذاتي والنقد البناء ضمان لسلامة البناء الوطني». كما أن «حرية الصحافة والطباعة والنشر ووسائل الإعلام مكفولة، وتمارس وفقاً للقانون» (المادة رقم ٤٨). أما الرقابة على الصحف فهي محظورة، وإنذارها أو وقفها أو إلغاؤها بالطريق الإداري محظور. ويجوز استثناء في حالة إعلان الطوارىء أو زمن الحرب، أن تفرض رقابة على الصحف والمطبوعات ووسائل الإعلام شريطة أن تكون الرقابة محددة، وفي الأمور التي تتصل بالسلامة العامة أو أغراض الأمن القومي، وفقاً للقانون (المادة رقم ٤٨). وينص الدستور أيضاً على «حرية البحث العلمي والإبداع الأدبي والفني والثقافي»، حيث «تكفل الدولة للمواطنين هذه الحرية، وتوفر لها وسائل التشجيع اللازمة» (المادة رقم ٤٩).

وفي المغرب، يضمن الدستور لجميع المواطنين «حرية الرأي وحرية التعبير بجميع أشكاله» (. . .) «ولا يمكن أن يوضع حد لممارستهما إلا بمقتضى القانون» (المادة رقم ٩).

وفي اليمن الديمقراطية، أسقط الدستور من المادة رقم ٤٧ «حرية الرأي»، ونص فقط على «حرمة» البحث العلمي والإنجازات الأدبية والفنية والثقافية التي تكفلها الدولة، وتوفر لها الوسائل اللازمة، شريطة أن تمارس طبقاً لأهداف الدستور. كما ميز بين «حرية التعبير بالقول أو الكتابة أو التصوير أو بأية وسيلة من وسائل التعبير» التي تكفلها الدولة، ولا تخضع لقيود، وبين «حرية التعبير عن طريق الصحافة وغيرها من وسائل النشر والإعلام» التي، خلافاً للأولى، «ينظمها القانون» بما يكفل دعم النظام الوطني الديمقراطي وحفظ الآداب العامة والأمن الوطني، وعدم المساس بحرية المواطنين وكرامتهم» (المادة رقم ٤٧).

وفي اليمن العربية «لكل مواطن حق الإعراب عن فكره بالقول أو الكتابة أو التصوير في حدود القانون» (المادة رقم ١٢).

رابعاً: حرية الاجتماع السلمي

نص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان[٣٠] على حق كل شخص في حرية الاشتراك في الاجتماعات (المادة رقم ٣٠). وكرس العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية[٣١] هذا الحق (المادة رقم ٢١). وقال إن «الحق في التجمع السلمي

---

(٣٠) انظر: الفقرة ١٠٩، الهوامش.

(٣١) انظر: الفقرة ٨، الهوامش.

معترف به». كما أجاز وضع قيود على ممارسة هذا الحق، شريطة أن تصدر بمقتضى قانون وأن تكون ضرورية في مجتمع ديمقراطي، لصيانة الأمن القومي أو السلامة العامة أو النظام العام أو حماية الصحة العامة أو الآداب العامة أو حماية حقوق الآخرين وحرياتهم.

وقد تضمنت الدساتير العربية كافة هذا الحق، وأخضعت ممارسته للقيود التي يفرضها القانون مع التأكيد في بعض الحالات على قيود خاصة. وبعض الدساتير فقط نص صراحة على عدد من الضمانات لممارسة حق الاجتماع ممارسة فعلية.

ففي خمسة دساتير، نص على أن حرية الاجتماع مكفولة في الحدود التي يضبطها القانون، مثل الأردن (المادة رقم ١٦)، والإمارات (المادة رقم ٣٣)، وتونس (المادة رقم ٨)، ولبنان (المادة رقم ١٣)، والمغرب (المادة رقم ٩).

وفي دساتير أخرى، نص على المبدأ نفسه، وإنما بعبارات أخرى، مثل السودان التي أتى في دستورها أن «للسودانيين الحق في الاجتماع السلمي وفي تسيير المواكب في سلم وهدوء وفق ما يقرره القانون» (المادة رقم ٥٠). وفي سوريا، «للمواطنين حق التظاهر سلمياً في إطار مبادىء الدستور وينظم القانون ممارسة هذا الحق» (المادة رقم ٣٩). وفي العراق، «يكفل الدستور (. . .) حرية الاجتماع والتظاهر (. . .) وفق أغراض الدستور وفي حدود القانون، وتعمل الدولة على توفير الأسباب اللازمة لممارسة هذه الحريات التي تنسجم مع خط الثورة القومي التقدمي» (المادة رقم ٢٦). وكذلك الشأن في اليمن الديمقراطية، حيث يكون «للمواطنين حق التجمع والتظاهر بروح أهداف الدستور» (المادة رقم ٤٨).

وهناك دساتير تضع تضييقات أكبر على ممارسة هذا الحق. ففي الجزائر، تكون «حرية الاجتماع مضمونة»، إلا أنه «لا يمكن التذرع بها لضرب أسس الثورة الاشتراكية» (المادة رقم ٥٥)، كما «يمكن إسقاطها لكل من يستعملها قصد المساس بالدستور، أو بالمصالح الرئيسية للمجموعة الوطنية أو بوحدة الشعب والتراب الوطني، أو بالأمن الداخلي والخارجي للدولة أو بالثورة الاشتراكية» (المادة رقم ٧٣).

وفي الصومال، «للمواطن حق الاشتراك في الاجتماع والمظاهرة أو تنظيمها»، شريطة أن «لا يتعارض ذلك مع الدستور وقوانين البلاد، وألا تخل ولا تنتقص من حرية المواطنين الآخرين» (المادة رقم ٢٤)، مع الإشارة إلى أن دستور الصومال لا يترك للقانون تقييد هذا الحق.

وفي مصر، يميز الدستور بين الاجتماع الخاص من جهة، والاجتماعات العامة والمواكب والتجمعات من جهة أخرى، فبمقتضى المادة رقم ٥٤، «للمواطنين حق الاجتماع الخاص في هدوء، غير حاملين سلاحاً ودون حاجة إلى إخطار مسبق، ولا يجوز لرجال الأمن حضور اجتماعاتهم الخاصة»، أما «الاجتماعات العامة والمواكب والتجمعات»، فهي «مباحة في حدود القانون».

وتعمل البحرين والكويت بالضمانات نفسها التي وردت في دستور مصر. حيث نص دستور البحرين على أن «للأفراد حق الاجتماع دون حاجة لإذن أو إخطار مسبق، ولا يجوز لأحد من قوات الأمن حضور اجتماعاتهم الخاصة». أما «الاجتماعات العامة والمواكب والتجمعات»، فهي «مباحة وفقاً للشروط والأوضاع التي يبينها القانون، على أن تكون أغراض الاجتماع ووسائله سلمية ولا تنافي الآداب» (المادة رقم ٢٨). وتضمن دستور الكويت الأحكام نفسها (المادة رقم ٤٤).

خامساً: حرية تكوين الجمعيات بما في ذلك الحقوق النقابية

تعتبر حرية تكوين الجمعيات والانضمام إليها شرطاً أساسياً لممارسة الأفراد والجماعات لحقوقهم السياسية والنقابية. وهي وإن كانت لازمة للتمتع بحقوق أخرى سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية، فإنه يجوز إخضاعها في بعض الحالات لقيود معينة.

وقد نص الإعلان العالمي[٣٢] على هذه الحرية (المادة رقم ٢٠ والمادة رقم ٢٣)، وكرسها العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية[٣٣] (المادة ٢٢)، وكذلك العهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (المادة رقم ٨)[٣٤]. وتشتمل هذه الحرية على حق كل فرد في تكوين جمعيات مع آخرين بحرية والانضمام إليها من أجل حماية مصالحه أو الدفاع عن آرائه. وتشمل هذه الحرية حق تأسيس الأحزاب السياسية والانضمام إليها بحرية، وتكوين النقابات والانضمام إليها بحرية. وكذلك حق الأحزاب والنقابات في ممارسة نشاطها بحرية، دونما قيود غير

(٣٢) انظر: الفقرة ١٩، الهوامش.

(٣٣) انظر: الفقرة ٨، الهوامش.

(٣٤) اعتمدته الجمعية العامة للأمم المتحدة وعرضته للتوقيع والتصديق أو الانضمام بقرارها ٢٢٠٠ أ (د/ ٢١)، بتاريخ ١٦/ ١٢/ ١٩٦٦، ودخل حيز النفاذ في ٣/ ١/ ١٩٨٦. حول التزام البلدان العربية بهذا العهد، وبمواثيق أخرى في مجال حقوق الإنسان، انظر: شعبان، «حقوق الإنسان المدنية في الدساتير العربية».

تلك التي ينص عليها القانون وتكون ضرورية، في مجتمع ديمقراطي، لصيانة الأمن القومي أو السلامة العامة أو النظام العام، أو حماية الصحة العامة أو الآداب العامة أو حماية حقوق الآخرين وحرياتهم. كما تشمل أيضاً ممارسة الحقوق النقابية الأخرى، بما في ذلك حق الإضراب في حدود قوانين البلد المعني.

هذا، وتُعنى الأمم المتحدة، وبصورة أخص منظمة العمل الدولية، باتخاذ التدابير اللازمة لضمان ممارسة هذه الحرية، وقد أصدرت العديد من الاتفاقيات في مجال حرية تكوين الجمعيات والحقوق النقابية[٣٥]، ونذكر منها الاتفاقية الخاصة بالحرية النقابية وحماية حق التنظيم النقابي لعام ١٩٤٨ (اتفاقية رقم ٨٧)، والاتفاقية المتعلقة بحق التنظيم النقابي والمفاوضة الجماعية لعام ١٩٤٩ (رقم ٩٨)، والاتفاقية الخاصة بممثلي العمال لعام ١٩٧١ (رقم ١٣٥)، والاتفاقية الخاصة بمنظمات عمال الزراعة لعام ١٩٧٥ (رقم ١٤١)، والاتفاقية الخاصة بعلاقات العمل (في الخدمة العامة) لعام ١٩٧٨ (رقم ١٠١). كما وضعت آلية دولية لضمان حماية الحريات والحقوق النقابية.

وقد تضمنت الدساتير العربية، بتفاصيل مختلفة، حق الأفراد في تكوين الجمعيات، وبعضها فقط نص صراحة على الحق في تكوين الأحزاب السياسية، وبعضها الآخر نص على الحقوق النقابية، وعلى وجه الخصوص تأسيس النقابات وحق الاضراب. كما أن عدة دساتير تضمنت أحكام تقييد ممارسة هذه الحرية، إضافة إلى ما قد ينص عليه القانون.

ففي الأردن، يكون «للأردنيين الحق في تأليف الجمعيات والأحزاب السياسية»، شريطة أن تكون «غايتها مشروعة ووسائلها سلمية وذات نظم لا تخالف أحكام الدستور». كما «ينظم القانون طريقة تأليف الجمعيات والأحزاب السياسية ومراقبة مواردها» (المادة رقم ١٦).

وفي الإمارات، تكون «حرية تكوين الجمعيات مكفولة في حدود القانون» (المادة رقم ٣٣)، ولم يرد أي تفصيل آخر عن الأحزاب السياسية أو النقابات.

وفي البحرين، أتى الدستور أكثر تفصيلاً. فهو يكفل «حرية تكوين الجمعيات والنقابات» بشرط أن تقوم هذه على «أسس وطنية ولأهداف مشروعة وبوسائل سلمية»، وذلك كله «وفقاً للشروط والأوضاع التي يبينها القانون» (المادة رقم ٢٧). وتضيف المادة نفسها أنه «لا يجوز إجبار أحد على الانضمام إلى أي جمعية أو نقابة أو

(٣٥) حول التزام البلدان العربية بهذه الاتفاقيات، انظر: شعبان، المصدر نفسه.

الاستمرار فيها». إلا أن الدستور لم يشر صراحة إلى حرية تكوين الأحزاب السياسية.

وفي تونس، تضمن الدستور حكماً عاماً مفاده أن «حرية تأسيس الجمعيات مضمونة بالدستور» (المادة رقم ٨). وعلى الرغم من إعطاء الحزب الاشتراكي الدستوري مركزاً مميزاً في بعض التشريعات، لم يقر الدستور نظام الحزب الواحد. كما أضافت المادة رقم ٨ أن «الحق النقابي مضمون».

وفي الجزائر، ورد الحكم العام في المادة رقم ٥٦، حيث نص فيها على أن «حرية إنشاء الجمعيات معترف بها، وتمارس في إطار القانون». إلا أن الدستور يقر في مواضع أخرى مبدأ الحزب الواحد (المادة رقم ٩٤ وما يليها). كما أنه إضافة إلى حرية تكوين النقابات، يؤكد على حقوق نقابية أخرى، مثل «حق الانخراط في النقابة» (المادة رقم ٦٠)، و«حق الإضراب في القطاع الخاص» (المادة رقم ٦١)، وينظم القانون ممارسة هذين الحقين. هذا مع الإشارة إلى جواز إسقاط الحقوق والحريات، كما ذكرنا آنفاً، «لكل من يستعملها قصد المساس بالدستور، أو بالمصالح الرئيسية للمجموعة الوطنية أو بوحدة الشعب والتراب الوطني، أو بالأمن الداخلي والخارجي للدولة أو بالثورة الاشتراكية» (المادة رقم ٧٣).

وفي السودان، يكفل الدستور «للسودانيين حق تكوين النقابات والاتحادات والجمعيات»، وذلك وفقاً لأحكام القانون (المادة رقم ٥١). ويقر الدستور مبدأ الحزب الواحد (المادة رقم ٤).

وفي سوريا، يقر الدستور مبدأ الحزب الواحد (المادة رقم ٨). وينص في المادة رقم ٤٨ على حق «القطاعات الجماهيرية» في إقامة «تنظيمات نقابية أو اجتماعية أو مهنية أو جمعيات تعاونية للإنتاج أو الخدمات»، و«تحدد القوانين إطار التنظيمات وعلاقاتها وحدود عملها».

وفي الصومال، يقر الدستور مبدأ الحزب الواحد (المادة رقم ٧). «وتجيز الدولة إنشاء منظمات اجتماعية تتألف من الشباب والعمال والتعاونيات ومن النساء (. . .)، ويجب أن تكون لوائح المنظمات الاجتماعية مطابقة لمصالح الجماهير، كما يجب أن تكون هذه متفقة مع دستور الحزب الاشتراكي الثوري الصومالي ولوائحه وبرنامجه» (المادة رقم ١٢). ويضبط الدستور اختصاصات هذه المنظمات ومهامها، حيث نص: إن المنظمات الاجتماعية «تساهم في قيادة الدولة والجماهير وحل المشكلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية».

وفي العراق، يكفل الدستور «حرية (. . .) تأسيس الأحزاب السياسية والنقابات والجمعيات» وذلك «وفق أغراض الدستور وفي حدود القانون»، كما «تعمل الدولة على توفير الأسباب اللازمة لممارسة هذه الحريات التي تنسجم مع خط الثورة القومي التقدمي» (المادة ٢٦). إلا أن العراق وإن أقر صراحة حرية تأسيس الأحزاب، فقد أعطى «للقيادة القطرية لحزب البعث العربي الاشتراكي» مركزاً قانونياً مميزاً في الدستور (المادة رقم ٣٨ على سبيل المثال).

وفي قطر، وعلى الرغم من النص على أغلب الحريات السياسية الأخرى، لم يتعرض الدستور إلى حرية تأسيس الجمعيات، بما في ذلك الأحزاب السياسية والنقابات.

وفي الكويت، نص الدستور على «حرية تكوين الجمعيات والنقابات على أسس وطنية وبوسائل سلمية»، وهي «مكفولة وفقاً للشروط والأوضاع التي يبينها القانون». و«لا يجوز إجبار أحد على الانضمام إلى جمعية أو نقابة». ولم ترد في الدستور إشارة خاصة إلى حرية تكوين الأحزاب السياسية.

وفي لبنان، تكون «حرية تأليف الجمعيات مكفولة ضمن دائرة القانون» (المادة رقم ١٣). وتطلق العبارة على الجمعيات كافة، بما فيها الأحزاب السياسية والنقابات.

وفي مصر، لم يقر الدستور مبدأ الحزب الواحد، وإنما أعطى للاتحاد الاشتراكي العربي مركزاً قانونياً مميزاً (المادة رقم ٥). كما وردت في المادة رقم ٥٥ عامة، بحيث يحق للمواطنين «تكوين الجمعيات» (بأنواعها)، على الوجه المبين في القانون، و«يحظر إنشاء جمعيات يكون نشاطها معادياً لنظام المجتمع أو سرياً ذا طابع عسكري». كما أن «إنشاء النقابات والاتحادات على أساس ديمقراطي حق يكفله القانون» (المادة رقم ٥٦)، وتضيف المادة أن لهذه النقابات والاتحادات «الشخصية الاعتبارية»، و«ينظم القانون مساهمتها في تنفيذ الخطط والبرامج الاجتماعية، وفي رفع مستوى الكفاية» و«دعم السلوك الاشتراكي بين أعضائها وحماية أموالها. وهي ملزمة بمساءلة أعضائها عن سلوكهم في ممارسة نشاطهم وفق مواثيق شرف أخلاقية، وبالدفاع عن الحقوق والحريات المقررة قانوناً لأعضائها».

وفي المغرب، «يضمن الدستور لجميع المواطنين (. . .) حرية تأسيس الجمعيات وحرية الانخراط في أية منظمة نقابية وسياسية حسب اختيارهم»، كما «لا يمكن أن يوضع حد لممارسة هذه الحريات إلا بمقتضى القانون» (المادة رقم ٩). وتضيف (المادة رقم ٣) حكماً طريفاً مفاده أن «نظام الحزب الوحيد نظام غير مشروع»، كما أن الأحزاب السياسية والمنظمات النقابية والمجالس الجماعية والغرف

المهنية تساهم «في تنظيم المواطنين وتمثيلهم» (المادة رقم ٣ أيضاً). وفي المغرب، «حق الإضراب مضمون»، و«يبين القانون شروط وإجراءات ممارسة هذا الحق» (المادة رقم ١٤).

وفي اليمن الديمقراطية، أتى الدستور شديد التفصيل. فقد ورد الحكم العام في المادة رقم ٥٦، حيث تكفل الدولة «حق التجمع الاختياري في المنظمات الجماهيرية التي تخدم أهداف الدستور والتي ترفع النشاطات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية للشعب العامل». غير أن المادة رقم ٧ من الدستور تجعل من «تنظيم الجبهة القومية» التنظيم السياسي الوحيد الذي من خلاله يتم «التحالف بين قوى الشعب الديمقراطية». ثم يتطرق الدستور بإطناب إلى النقابات (المادة رقم ٥٧) والمنظمات الجماهيرية الأخرى (المواد أرقام ٥٨ و٥٩ و٦٠) والتعاونيات (المادة رقم ٦١). وبخصوص النقابات، فإضافة إلى دورها التقليدي «في حماية مصالح أعضائها وتقوية وعيهم الديمقراطي»، جعل منها الدستور الإطار الذي من خلاله يمارس الشعب العامل حقه في «إدارة المشروعات المؤممة والعامة»، و«تحقيق الخطة الاقتصادية»، و«تحسين التدريب والعمل المهني وحماية الملكية العامة». كما «تبرم النقابات اتفاقيات العمل الجماعي» و«تساهم في رسم الأجور والحوافز المادية، وتساند الانضباط في العمل وتشرف على التأمين الاجتماعي وتنظيم أوقات وظروف العمل وأوقات الراحة لأعضائها والسكن وتسوية النزاعات الناتجة عن العمل».

سادساً: حق كل فرد في المشاركة في الشؤون العامة لبلده

هذا الحق هو من أبرز الحقوق السياسية للفرد، وبه يشعر الفرد بمسؤوليته في المجموعة ويتمتع بفرحة الانتماء إليها. كما يضمن باشتراكه في القرار ممارسة الحقوق الأخرى.

إلا أن اختلاف البنية السياسية للدول واتباعها لأنظمة اجتماعية واقتصادية متباينة، جعل الاتفاق حول مضمون هذا الحق اتفاقاً عاماً، بحيث يشمل جميع ضروب الديمقراطية، الاشتراكية منها والليبرالية، كما يشمل الأنظمة التي لا تكون مشاركة الفرد فيها مضمونة في مستويات القرار كافة.

فقد نص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان[٣٦] على حق كل شخص في «المشاركة في إدارة الشؤون العامة لبلده، إما مباشرة، وإما بواسطة ممثلين يختارون

(٣٦) انظر: الفقرة ١٩، الهوامش.

بحرية» (المادة رقم ٢١). ونص العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية[٣٧] على «حق كل مواطن، دون أي وجه من وجوه التمييز (. . .) في أن يشارك في إدارة الشؤون العامة، إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يختارون بحرية»، وفي «أن ينتخب وينتخب، في انتخابات تجرى دورياً بالاقتراع العام وعلى قدم المساواة بين الناخبين وبالتصويت السري، تضمن التعبير الحر عن إرادة الناخبين». ويجوز بمقتضى العهد، فرض «قيود معقولة» على التمتع بهذا الحق.

وعلى الرغم من أن العهد نص صراحة على الحق في الانتخاب، فإن هذا لا يعني أن إجراء الانتخاب يجب أن يكون بالضرورة الطريقة الوحيدة لاختيار الممثلين لإدارة الشؤون العامة للبلاد. وبالتالي، لا يستبعد العهد الأنظمة التي يكون الحكم فيها ملكياً وراثياً، كلما كان للأفراد فيها، بدون أي وجه من التمييز، حق الاشتراك، إما مباشرة وإما عن طريق هيئات منتخبة انتخاباً حراً نزيهاً، في إدارة الشؤون العامة للبلاد، مع الملك والأجهزة الأخرى غير المنتخبة. وعلى أية حال، فإن العهد يترك للدول الأطراف فيه حق وضع «القيود المعقولة» على ممارسة هذا الحق، وبناء عليه، فإن قيام بعض البلدان العربية برفض الانضمام إلى العهد على هذا الأساس لا يستند في رأينا إلى علل كافية.

هذا، ونجد في الدساتير العربية أحكاماً طريفة بشأن حق الفرد في المشاركة في إدارة الشؤون العامة لبلده. وبعض هذه الدساتير تضمن جملة من المتناقضات. فعلى الرغم من أن كل الدساتير العربية تقريباً تنص على أن السيادة للشعب، فإن بعضها فقط يمنح للشعب حق ممارسة هذه السيادة بصورة حرة وكاملة. فالقيود الواردة في الدساتير متنوعة، بعضها يرجع إلى الطبيعة الملكية الوراثية للحكم، وبعضها الآخر يرجع إلى تأطير التمثيل بحزب سياسي واحد، وبتنظيمات جماهيرية متحالفة معه، مما قد يخل، في التطبيق، بالمنافسة الحرة في الانتخابات. وترد في بعض الأنظمة ذات الطابع الملكي، عبارات استخدمت كبديل لحق الانتخاب، وهي «حق الأفراد في مخاطبة السلطات العامة»، وفي دستور إحدى الدول، وهي مصر، أقر للأفراد ممارسة الحقين معاً.

ففي الأردن، نظام الحكم «نيابي ملكي وراثي» (المادة رقم ١)، و«الملك هو رأس الدولة» (المادة رقم ٣٠)، ويمارس السلطة التنفيذية، كما يمارس السلطة التشريعية مع مجلس الأمة (المادة رقم ٢٥). ويتألف مجلس الأمة من مجلسين، أحدهما، وهو مجلس النواب، منتخب «انتخاباً عاماً سرياً ومباشراً» (المادة رقم ٦٧).

---

(٣٧) انظر: الفقرة ١٨، الهوامش.

كما ينص الدستور على أن الأمة (هي) مصدر السلطات»، وتمارسها على الوجه الوجه المبين بالدستور (المادة رقم ٢٤). ويمنح الدستور «للأردنيين الحق في مخاطبة السلطات العامة فيما ينوبهم من أمور شخصية أو فيما له صلة بالشؤون العامة»، وذلك بالكيفية وبالشروط التي يعينها القانون (المادة رقم ١٧).

وفي البحرين، وعلى الرغم من أن «الحكم وراثي» (المادة رقم ١)، فهو يبقى، حسب الدستور، «نظاماً ديمقراطياً، السيادة فيه للشعب مصدر السلطات جميعاً» (المادة رقم ١ ذاتها). كما أن «للمواطنين حق المشاركة في الشؤون العامة والتمتع بالحقوق السياسية بدءاً بحق الانتخاب، وذلك وفقاً لهذا الدستور وللشروط والأوضاع التي يبينها القانون» (المادة رقم ١) و«الأعضاء في المجلس الوطني ينتخبون انتخاباً «سرياً ومباشراً» (المادة رقم ٤٣). كما يكون «لكل فرد (الحق في) أن يخاطب السلطات العامة كتابة وبتوقيعه، ولا تكون مخاطبة السلطات باسم الجماعات إلا للهيئات النظامية والأشخاص المعنوية» (المادة رقم ٢٩).

وفي تونس، «الشعب هو صاحب السيادة، يباشرها على الوجه الذي يضبطه هذا الدستور» (المادة رقم ٣). ويتضمن الدستور إجراءات انتخاب مجلس النواب (المادة رقم ٩ وما يليها)، وانتخاب رئيس الجمهورية (المادة رقم ٣٩ وما يليها) «انتخاباً عاماً حراً مباشراً وسرياً». كما ينص على قيام جماعات محلية تمارس في البلديات والجهات (الولايات) المصالح المحلية (المادة رقم ٧١).

وفي الجزائر، تكون «السيادة الوطنية ملك الشعب، يمارسها عن طريق الاستفتاء أو بواسطة ممثلين منتخبين» (المادة رقم ٥). كما أن الدولة «تستمد سلطتها من الإدارة الشعبية، وهي في خدمة الشعب وحده، (كما) تستمد علة وجودها وفاعليتها من تقبل الشعب لها» (المادة رقم ٢٦)، وهي «ديمقراطية في هدفها وفي تسييرها»، و«المساهمة النشيطة للشعب (. . .) في تسيير الإدارة ومراقبة الدولة، وهي ضرورة تفرضها الثورة» (المادة رقم ٢٧). كما أن تنظيم الدولة يستند إلى «مبدأ اللامركزية القائم على ديمقراطية المؤسسات والمشاركة الفعلية للجماهير الشعبية في تسيير الشؤون العامة» (المادة رقم ٣٤)، ويتضمن الدستور تفاصيل عديدة بخصوص انتخاب رئيس الجمهورية (المادة رقم ١٠٥ وما يليها) وانتخاب المجلس الشعبي انتخاباً «عاماً ومباشراً وسرياً».

وفي جيبوتي، من المبادىء القليلة التي تضمنها القانون الدستوري[٣٨]، هو

---

(٣٨) وهو القانون رقم ٢، بتاريخ ١٩٧٦/٦/٢٧، والذي به تم الإعلان عن قيام جمهورية جيبوتي. اعتمد النص الفرنسي، انظر الملحق (١).

«تحقيق المؤسسات الجمهورية بحيث تكون الحكومة للشعب ومن الشعب ولفائدة الشعب» (المادة رقم ٢). وتكون «السيادة الوطنية لمجموع الشعب»، و«الشرعية الشعبية تمارس بالانتخاب العام، المتساوي والسري»، والانتخاب هو «أساس ومصدر السلطات كافة» (المادة رقم ٢).

وفي السودان، «السيادة للشعب، ويمارسها عن طريق مؤسساته ومنظماته الشعبية الدستورية» (المادة رقم ٢)، و«يمارس الشعب حقوقه الديمقراطية عن طريق مجالس ومؤسسات شعبية منتخبة وعن طريق الاستفتاء وفق ما يحدده القانون» (المادة رقم ٥). كما أن الجمهورية «تدار على نظام اللامركزية» (المادة رقم ٦)، و«تقسم، بقصد تحقيق المشاركة الشعبية في الحكم وتطبيق اللامركزية، إلى وحدات إدارية (. . .)» (المادة رقم ٧). كما أضاف الدستور أنه، بالنسبة إلى الإقليم الجنوبي للسودان، يقوم فيه «حكم ذاتي إقليمي» (المادة رقم ٨). أما بالنسبة إلى الانتخابات، فقد أورد الدستور أحكاماً عدة، نذكر منها، بالنسبة إلى رئيس الجمهورية، أنه بمقتضى الدستور، «يعمل بموجب تفويض مباشر من الشعب عن طريق استفتاء ينظمه القانون» (المادة رقم ٨٠). وبالنسبة إلى أعضاء مجلس الشعب، فإن الدستور يترك للقانون تحديد عدد الأعضاء وطريقة اختيارهم وانتخابهم على أن يشترط في المجلس «تمثيل المناطق الجغرافية والوحدات الإدارية وتحالف قوى الشعب العاملة» (المادة رقم ١١٩). هذا، وبصفة عامة، أتى في الباب المتعلق بالحريات والحقوق والواجبات، أن الدستور «يكفل للمواطنين حق المشاركة في الحياة العامة وترشيح أنفسهم لتولي الوظائف والمناصب العامة وفقاً لأحكام الدستور والقانون».

وفي سوريا، «نظام الحكم جمهوري» و«السيادة للشعب يمارسها على الوجه المبين في الدستور» (المادة رقم ٢). كما أن «الدولة في خدمة الشعب» (المادة رقم ١٢). ويكون أعضاء مجلس الشعب ـ وهو المجلس الذي يمارس السلطة التشريعية ـ منتخبين «انتخاباً عاماً وسرياً ومباشراً ومتساوياً» (المادة رقم ٥٠)، كما يعرض «ترشيح رئيس الجمهورية على المواطنين لاستفتائهم فيه» (المادة رقم ٨٤)، كما تنشأ في الوحدات الإدارية مجالس شعب محلية منتخبة (المادة رقم ١٣٠).

وفي الصومال، «الشعب هو صاحب السلطة والسيادة، ممثلاً بهيئاته الشعبية المختلفة»، (المادة رقم ١). «وتعمل المؤسسات السياسية المنتخبة أياً كانت درجاتها على احترام ديمقراطية المناقشات على أن يكون القرار النهائي لرأي الأغلبية، ويكون الجميع ملزمين بتنفيذ تلك القرارات» (المادة رقم ٩). كما يضيف الدستور أن «لكل مواطن حق الإسهام في الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية وفقاً

للدستور والقوانين» (المادة رقم ٢٠). كما أن «لكل مواطن، تتوفر فيه الشروط المقررة بالقانون، الحق في أن ينتخب وينتخب» (المادة رقم ٢٢). هذا فضلاً عن الأحكام المتعلقة بانتخاب مجلس الشعب (المادة رقم ٦١ وما يليها) انتخاباً حراً ومباشراً وسرياً، وانتخاب رئيس الجمهورية من قبل مجلس الشعب (المادة رقم ٨٠ وما يليها)، وانتخاب مجالس الشعب المحلية انتخاباً مباشراً (المادة رقم ٩٥).

وفي العراق، يكون «الشعب مصدر السلطة وشرعيتها» (المادة رقم ٢). والعراق «جمهورية ديمقراطية شعبية» (المادة رقم ١)، كما نص الدستور على أن مجلس قيادة الثورة، وهو «الهيئة العليا في الدولة»، «أخذ على عاتقه مسؤولية تحقيق الإرادة الشعبية العامة، بانتزاع السلطة من النظام الرجعي الفردي الفاسد وإعادتها إلى الشعب» (المادة رقم ٣٧). وهذا المجلس ينتخب رئيساً له يكون حكماً رئيساً للجمهورية (المادة رقم ٣٨)، كما يساعده في السلطة التشريعية «مجلس وطني»، «يتألف من ممثلي الشعب في مختلف قطاعاته السياسية والاقتصادية والاجتماعية» (المادة رقم ٤٦).

وفي قطر، نظام الحكم «ديمقراطي» (المادة رقم ١)، كما «توجه الدولة عنايتها في كل المجالات لإرساء الأسس الصالحة لترسيخ دعائم الديمقراطية الصحيحة، وإقامة نظام إداري سليم يكفل العدل والطمأنينة والمساواة للمواطنين (. . .)» (المادة رقم ٥). وليس في الدستور ما يشير إلى قيام هيئات منتخبة، على الصعيد المركزي على الأقل، فحكم الدولة وراثي (المادة رقم ٢١) يمارسه الأمير، ويساعده في ذلك مجلس للوزراء ومجلس للشورى يتألف من ٢٠ عضواً يعينهم الأمير (المادة رقم ٤١) ويراعى في اختيارهم «أن يكونوا من ذوي المكانة من أهل الرأي والكفاية في مجالات مختلفة» (المادة رقم ٤٣).

وفي الكويت، «الإمارة وراثية» (المادة رقم ٤). وفي الوقت نفسه، «نظام الحكم ديمقراطي»، و«السيادة فيها للأمة مصدر السلطات جميعاً» (المادة رقم ٦). كما أن الأمير، وهو رئيس الدولة، يمارس السلطة التشريعية بالاشتراك مع «مجلس الأمة» ومجلس الأمة هذا يتألف من خمسين عضواً ينتخبون «بطريق الانتخاب العام السري المباشر»[٣٩] (المادة رقم ٨). هذا إضافة إلى «حق كل فرد في أن يخاطب

(٣٩) علّق الأمير السابق العمل بالمواد ٥٦ (فقرة ٣)، ١٠٧، ١٧٤، و١٨١، بمقتضى خطاب للأمير بتاريخ ٢٨/٨/١٩٧٦، كما علق الأمير جابر الأحمد العمل ببعض مواد الدستور، المتعلق بمجلس الأمة، بالأخص المادة رقم ١٠٧، عام ١٩٨٦.

السلطات العامة كتابة وبتوقيعه، ولا تكون مخاطبة السلطات باسم الجماعات إلا للهيئات النظامية والأشخاص المعنوية» (المادة رقم ٤٥).

أما في ليبيا وبمقتضى إعلان قيام سلطة الشعب، المؤرخ في ٢٠/ ٣/ ١٩٧٧، فإن السلطة كاملة للشعب، و«لا سلطة سواه»، والجماهيرية «تجسد الحكم الشعبي»، و«تقطع الطريق نهائياً على كافة أنواع أدوات الحكم التقليدية»، و«تعلن استعدادها لسحق أي محاولة مضادة لسلطة الشعب سحقاً تاماً».

وفي لبنان، وبالنظر إلى اقتضاب الدستور، لم تخصص لهذا الحق كغيره من الحقوق أحكام مفصلة، فقد اكتفى الدستور بالنص على أن «لبنان الكبير جمهورية» (المادة رقم ٤)، وأن «لكل وطني لبناني بلغ من العمر إحدى وعشرين سنة كاملة حق في أن يكون ناخباً، على أن تتوفر فيه الشروط المطلوبة بمقتضى قانون الانتخاب» (المادة رقم ٢١). كما أن مجلس النواب، وهو السلطة المشترعة، يتألف من أعضاء «منتخبين يكون عددهم وكيفية انتخابهم وفقاً لقوانين الانتخاب المرعية الإجراء» (المادة رقم ٢٤). وينتخب المجلس رئيس الجمهورية بالاقتراع السري (المادة رقم ٤٩).

وفي مصر، «نظام الدولة ديمقراطي» (المادة رقم ١)، و«السيادة للشعب وحده، وهو مصدر السلطات»، «ويمارس الشعب السيادة ويحميها» (المادة رقم ٣). كما أن «للمواطن حق الانتخاب والترشيح وإبداء الرأي في الاستفتاء وفقاً لأحكام القانون» (المادة رقم ٦٢). وبالنسبة إلى الدستور المصري، «مساهمة (المواطن) في الحياة العامة واجب وطني» (المادة رقم ٦٢). هذا وفي الدستور أحكام تفصيلية عن انتخاب رئيس الجمهورية (المادة رقم ٧٥ وما يليها)، وانتخاب أعضاء مجلس الشعب انتخاباً عاماً مباشراً وسرياً (المادة رقم ٨٧ وما يليها)، وانتخاب المجالس الشعبية المحلية انتخاباً مباشراً (المادة رقم ١٦٢). وإضافة إلى كل هذا، يقر الدستور لكل فرد «حق مخاطبة السلطات العامة كتابة وبتوقيعه، ولا تكون مخاطبة السلطات العامة باسم الجماعات إلا للهيئات النظامية والأشخاص الاعتبارية». وهذا الحق مخصص في العادة للأنظمة ذات الطابع الملكي، وتعتبر بديلاً للانتخابات المباشرة للهيئات الحاكمة.

وفي المغرب، يبدأ الدستور في المادة الأولى بالإعلان عن أن «نظام الحكم بالمغرب نظام ملكية دستورية ديمقراطية واجتماعية». ثم في المادة رقم ٢، ينص على أن «السيادة للأمة تمارسها مباشرة بالاستفتاء وبصفة غير مباشرة بواسطة المؤسسات الدستورية». كما أن «الأحزاب السياسية ـ كما بينا سابقاً[٤٠] ـ والمنظمات النقابية والمجالس الجماعية والغرف المهنية تساهم في تنظيم المواطنين وتمثيلهم، ونظام الحزب

---

(٤٠) انظر: الفقرة ٨٢.

الوحيد نظام غير مشروع» (المادة رقم ٣). كما أن «لكل مواطن، ذكر أو أنثى، الحق في أن يكون ناخباً إذا كان بالغاً سن الرشد ومتمتعاً بحقوقه المدنية والسياسية» (المادة رقم ٨)، كما أن أعضاء مجلس النواب «يستمدون نيابتهم من الأمة» (المادة رقم ٣٦)، وهم منتخبون على أساس الثلث بالاقتراع العام المباشر، والثلث الآخر من هيئات ناخبة تتألف من المجالس الحضرية والقروية، والثلث المتبقي من هيئات ناخبة تتألف من المنتخبين بالغرف المهنية وممثلي المأجورين (المادة رقم ٤٣). هذا، وعلى الصعيد المحلي، «تنتخب الجماعات المحلية مجالس مكلفة بتدبير شؤونها تدبيراً ديمقراطياً طبق شروط يحددها القانون» (المادة رقم ٨٨).

وفي موريتانيا، وبمقتضى الميثاق الدستوري للجنة العسكرية للخلاص الوطني، المؤرخ في ٢٥/ ٤/ ١٩٨١، تلغى أحكام دستور ٢٠/ ٤/ ١٩٦١ المتعلقة بممارسة السلطتين التشريعية والتنفيذية، ويعمل بأحكام مؤقتة «إلى حين وضع مؤسسات ديمقراطية» (المادة رقم ١٦)، و«تمسك اللجنة العسكرية للخلاص الوطني بالسلطة التشريعية» (المادة رقم ٣)، ويكون رئيسها هو رئيس الدولة (المادة رقم ٩) ويمارس السلطة التنفيذية. هذا، ونص الدستور على أن اللجنة العسكرية للخلاص الوطني وهي تتسلم الحكم وتضطلع بهذه المهام «تؤمن بأنها الحائزة على الشرعية الوطنية وشعوراً منها بمسؤوليتها أمام الشعب لإنقاذ البلاد (. . .) (الديباجة)». هذا ونشير إلى أن الدستور الصادر في ٢٠/ ٥/ ١٩٦١، تضمن في الفصول التي لم تلغ بمقتضى المواثيق الدستورية للجنة العسكرية، أحكاماً تعطي السيادة القومية للشعب، وهي «ملك» له، «يمارسها بواسطة نواب وبطريقة الاستفتاء»، ولا يمكن لأي قسم من الشعب ولا لأي فرد أن يختص بممارستها» (المادة رقم ٧). كما أن الانتخاب يمكن أن يكون مباشراً أو غير مباشر حسبما يقتضيه القانون، وهو «دائماً عام ومتساو وسري، والناخبون هم جميع مواطني الجمهورية من الجنسين، الرشداء المتمتعين بحقوقهم المدنية والسياسية» (المادة رقم ٨).

وفي اليمن الديمقراطية، جمهورية اليمن هي «جمهورية ديمقراطية شعبية» (المادة رقم ١)، «يمارس فيها الشعب العامل كل السلطة السياسية» (المادة رقم ٧)، وذلك «بواسطة مجالس الشعب المنتخبة بطريقة ديمقراطية وحرة» (المادة رقم ٩)، كما تضيف المادة أن مجالس الشعب تشكل على أساس «انتخابات حرة عامة متساوية ومباشرة بمقتضى أحكام قانون الانتخابات». ولكل مواطن الحق في أن يكون ناخباً ومنتخباً (المادة رقم ١٠). كما أن لكل مواطن «الحق في المساهمة في رسم الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية وفقاً للمبادىء المحددة في الدستور في كل الجمهورية والمحافظات والمديريات والمدن والقرى وذلك في صالح الثورة الوطنية

الديمقراطية» (المادة رقم ٣٨). ولكل مواطن أيضاً «الحق في تقديم الشكاوى والمقترحات إلى جهاز الدولة ومؤسساتها مباشرة أو من خلال مؤسسته الاجتماعية» (المادة رقم ٣٨). هذا فضلاً عن الأحكام الأخرى المتعلقة بتنظيم سلطة الدولة، والتي ترد فيها إشارات متعددة إلى سيادة الشعب العامل، وممارسة سلطة الدولة بواسطة الهيئات المنتخبة من قبل الشعب أو بواسطة تلك المكونة بمقتضى إرادته (المادة رقم ٦٢)[٤١].

وفي اليمن العربية، وبمقتضى الدستور المؤقت[٤٢]. يكون الشعب مصدر السلطات كافة (المادة رقم ٢)، وإلى حين قيام مؤسسات ديمقراطية على أسس صحيحة (المادة رقم ١٩)، يتولى مجلس قيادة الثورة الشؤون العامة للبلاد، واتخاذ ما يلزم من تدابير لحماية الثورة والنظام الجمهوري.

سابعاً: حق كل فرد في تقلد الوظائف العامة في بلده دون أي تمييز

أدرج هذا الحق في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان[٤٣] الذي ينص في المادة رقم ٢١ على «حق كل شخص، بالتساوي مع الآخرين، في تقلد الوظائف العامة في بلده»، وفي العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية[٤٤] تم تكريس المبدأ، مع جواز وضع قيود معقولة عليه. وأتى في المادة رقم ٢٥ من العهد، ما مفاده أنه يجب أن تتاح «لكل مواطن، على قدم المساواة عموماً مع الآخرين، فرصة تقلد الوظائف العامة في بلده»، وأن يتمتع بهذا الحق «دون قيود غير معقولة».

وقد نصت عدة دساتير عربية صراحة على هذا الحق. كما يمكن استخلاصه في الدساتير الأخرى من الأحكام العامة المتعلقة بالمساواة بين المواطنين وعدم التمييز بينهم في التمتع بالحقوق الممنوحة لهم بمقتضى الدستور أو القوانين[٤٥]، وكذلك

(٤١) منها المواد الخاصة بانتخاب أعضاء مجلس الشعب الأعلى (المادة ٦٨) وانتخاب أعضاء مجلس الرئاسة ورئيسه (المادة ٩٣) وتلك المتعلقة بمجالس الشعب المحلية (المادتان ١١٣ و١١٤).

(٤٢) وهو الدستور المؤقت المؤرخ في ١٩/٦/١٩٧٤، ونستخدم النص الفرنسي، إذ للأسف لم نحصل على الأصل العربي للدستور.

(٤٣) انظر: الفقرة ١٩، الهوامش.

(٤٤) انظر: الفقرة ٧، الهوامش.

(٤٥) منها على سبيل الذكر اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة (١٨/١٢/١٩٧٩)، وإعلان القضاء على التمييز ضد المرأة (٧/١١/١٩٦٧).

في الأحكام المتعلقة بالحق في العمل وفي تكافؤ الفرص فيه. وغالباً ما نجد نصاً صريحاً عن هذا الحق في الدساتير التي لا تخصص بنداً للحكم العام المتعلق بحق الأفراد في المشاركة في إدارة الشؤون العامة للبلاد. والهدف من إقرار هذا المبدأ هو الكف عن ممارسات سابقة كانت تجعل الوظائف العامة في البلاد، كلها أو بعضها، حبساً على بعض الفئات دون غيرها، لسبب الانتماء العرقي أو الديني أو الرأي السياسي أو الجنس أو غيرها من الأسباب. هذا، وبالنسبة إلى التمييز بسبب الجنس، صدرت في إطار منظمة الأمم المتحدة، وكذلك في إطار منظمة العمل الدولية، عدة قرارات وأبرمت عدة اتفاقيات تهدف إلى القضاء على التمييز ضد المرأة بشأن تمتعها بفرص العمالة نفسها بما في ذلك تطبيق معايير اختيار واحدة في شؤون الاستخدام بصفة عامة، وتقلد الوظائف العمومية بصفة أخص. كما أن في الاتفاقية بشأن الحقوق السياسية للمرأة(٤٦)، نصت المادة رقم ٣ على أن «للنساء أهلية تقلد المناصب العامة وممارسة جميع الوظائف العامة المنشأة بمقتضى التشريع الوطني، بشروط تساوي بينهن وبين الرجال دون أي تمييز».

ففي الأردن، أكد الدستور على هذا الحق. فنصت المادة رقم ٢٢ على أن «لكل أردني حق في تولي المناصب العامة بالشروط المعينة بالقوانين أو الأنظمة»، كما أن «التعيين للوظائف العامة من دائمة ومؤقتة في الدولة والإدارات الملحقة بها والبلديات يكون على أساس الكفاءات والمؤهلات».

وفي الإمارات، «باب الوظائف العامة مفتوح لجميع المواطنين، على أساس المساواة بينهم في الظروف، وفقاً لأحكام القانون». كما أن «الوظائف العامة (هي) خدمة وطنية تناط بالقائمين بها، ويستهدف الموظف العام في أداء واجبات وظيفته المصلحة العامة وحدها» (المادة رقم ٣٥).

وفي البحرين، «الوظائف العامة خدمة وطنية تناط بالقائمين بها، ويستهدف موظفو الدولة في أداء وظائفهم المصلحة العامة» (المادة رقم ١٦). وتضيف المادة أن «المواطنين سواء في تولي الوظائف العامة وفقاً للشروط التي يقررها القانون». هذا، وينص الدستور صراحة على أن «لا يولى الأجانب الوظائف العامة إلا في الأحوال التي يبينها القانون» (المادة رقم ١٦).

وفي الجزائر، وظائف الدولة والمؤسسات التابعة لها متاحة لكل المواطنين،

---

(٤٦) أبرمت في إطار الجمعية العامة للأمم المتحدة، وعرضت للتوقيع والتصديق أو الانضمام في ٢٠/ ١٢/ ١٩٥٢. حول التزام البلدان العربية بها، انظر: شعبان، «حقوق الإنسان المدنية في الدساتير العربية».

وهي في متناولهم بالتساوي وبدون أي شرط ما عدا الشروط المتعلقة بالاستحقاق والأهلية (المادة رقم ٤٤).

وفي السودان، يكفل الدستور «للمواطنين حق المشاركة في الحياة العامة وترشيح أنفسهم لتولي الوظائف والمناصب العامة وفقاً لأحكام الدستور والقانون» (المادة رقم ٤٦). وبصفة عامة «تكفل الدولة تكافؤ الفرص لجميع السودانيين ويحظر أي تمييز بينهم في فرص العمل (. . .) بسبب الأصل أو الجنس أو الانتماء الجغرافي» (المادة رقم ٥٦).

وفي العراق، «الوظيفة العامة أمانة مقدسة وخدمة اجتماعية، قوامها الالتزام المخلص الواعي بمصالح الجماهير وحقوقها أو حرياتها وفقاً لأحكام الدستور والقانون. والمساواة في تولي الوظائف العامة يكفلها القانون» (المادة رقم ٣٠).

وفي قطر، من المبادىء السياسية التي ينص عليها الدستور «إقامة نظام إداري سليم يكفل العدل والطمأنينة والمساواة للمواطنين (. . .)» (المادة رقم ٥). كما أن «الوظائف العامة (هي) خدمة وطنية تناط بالقائمين بها، ويستهدف الموظف العام في أداء واجبات وظيفته المصلحة العامة وحدها» (المادة رقم ١٤).

وفي الكويت، الوظائف العامة خدمة وطنية تناط بالقائمين بها، ويستهدف موظفو الدولة في أداء وظائفهم المصلحةِ العامة. «ولا يولى الأجانب الوظائف العامة إلا في الأحوال التي يبينها القانون» (المادة رقم ٢٦).

وفي لبنان، يكون «لكل لبناني الحق في تولي الوظائف العامة لا ميزة لأحد على الآخر إلا من حيث الاستحقاق والجدارة حسب الشروط التي ينص عليها القانون» (المادة رقم ١٢). وتضيف المادة أنه «سيوضع نظام خاص يضمن حقوق الموظفين في الدوائر التي ينتمون إليها».

وفي مصر، وإضافة إلى الحكم العام الذي ينص على كفالة الدولة لتكافؤ الفرص لجميع المواطنين (المادة رقم ٨)، أكد الدستور على أن «الوظائف العامة حق للمواطنين، وتكليف للقائمين بها لخدمة الشعب (. . .)» (المادة رقم ١٤)، كما أعطى «للمحاربين القدماء والمصابين في الحرب أو بسببها، ولزوجات الشهداء وأبنائهم الأولوية في فرص العمل وفقاً للقانون» (المادة رقم ١٥).

وفي المغرب، «يمكن لجميع المواطنين أن يتقلدوا الوظائف والمناصب العامة، وهم سواء فيما يرجع للشروط المطلوبة لنيلها» (المادة رقم ١٢).

وفي اليمن الديمقراطية، أتى في المادة رقم ٥٣ من الدستور أن «الخدمة العامة

تكليف عال وشرف. وعلى كل شخص مكلف بها أن يؤديها بأمانة وبأقصى ما يمكنه من كفاية، وأن يرعى في أدائها القانون والمصلحة العامة». كما تترك المادة للقانون «تنظيم شروط أداء الخدمة العامة ومسؤولية الموظفين العاملين كما يحدد مسؤولية الدولة تجاه المواطنين».

خاتمة

وهكذا، نكون قد استعرضنا الأحكام التي وردت في الدساتير والتي بها التزمت الحكومات العربية بضمان حقوق الأفراد.

والأحكام الدستورية، كما يعلم الجميع، تتبوأ المكانة العليا في الأنظمة القانونية للدول. وهي تالياً تستوجب الاحترام من قبل الجميع بما في ذلك المشرّع. كما على القاضي إعمالها، بالأساليب الخاصة التي يضعها الدستور لضمان احترامه، أو في حالة سكوت الدستور، بالأساليب العادية لانتصاف الناس، عن طريق ما يسمى بقضاء الإهمال بخاصة. ويعني هذا امتناع القاضي عن تطبيق أي تشريع كلما ثبت لديه أنه يخالف الدستور في نصه وروحه، فهو لا يطعن في التشريع أو يلغيه، لأن هذه الصلاحية لم تمنح له في الدستور، وإنما يمتنع عن تطبيق الأحكام التي يرى أنها تخالف الدستور. لأن مهمة القاضي، كل قاضٍ، هو إعمال القانون بمعناه الواسع، بدءاً بالدستور.

هذا، وحيث إن الدساتير المكتوبة لا يمكن لها استيفاء صحيح التفاصيل في ضمان حقوق الأفراد، ولما كانت هذه الحقوق، كما بينا سابقاً(٤٧)، حقوقاً طبيعية أصيلة في الإنسان لا ينشئها الدستور، وإنما يعلن عنها فقط، فإن قائمة الحقوق التي يتمتع بها الإنسان في بلد ما تتعدّى تلك التي نص عليها الدستور صراحة. كما أن بعض الحقوق أصبحت بطبيعتها، في نظر المجموعة الدولية كافة، حقوقاً غير قابلة للتقييد، ويتمتع بها الإنسان على الرغم من التضييق عليها في الدستور(٤٨). ومن هذه الحقوق، حق كل إنسان في الاعتراف له بالشخصية القانونية ومنع الاسترقاق والممارسات الشبيهة بالرق، وحظر التعذيب والمعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاانسانية أو الحاطة بالكرامة، وحق الإنسان في الحياة وفي الكرامة، وحق المواطن في الجنسية

---

(٤٧) انظر: شعبان، «حقوق الإنسان المدنية في الدساتير العربية،» المقدمة.

(٤٨) انظر في هذا الخصوص:

Theodor Meron, «On a Hierarchy of International Human Rights,» *American Journal of International Law*, vol. 1 (1986), pp. 1-24.

وعدم إبعاده عن وطنه أو حرمانه من العودة إليه، وعدم رد اللاجئين السياسيين إلى أقاليم الدول التي تتعرض فيها حياتهم أو حريتهم للخطر، والحق في حرية المعتقد. وكذلك الضمانات الدنيا للمتهم كأن تنظر في قضيته محكمة عادلة وأن يمكَّن من الدفاع عن نفسه، إلى غير ذلك من الحقوق التي تواتر العمل الدولي، سواء بمقتضى الاتفاقيات أو من خلال الإعلانات، على اعتبارها حقوقاً طبيعية لا تقبل التقليد بأي صورة من الصور، وهي كما يسميها البعض «حقوق مشتركة للإنسانية».

الفصل الثالث عشر

ميثاق حقوق الإنسان العربي: ضرورة قومية ومصيرية(*)

محمد عصفور(**)

مقدمة

هناك لحظات حاسمة في تاريخ الشعوب والحركات السياسية والأفراد يجب أن يتوقف فيها السير أو الدوران الرتيب في الحركة لكي يُعطى العقل فرصة للتفكير والتدبر، ولتقويم ما فات من العمر: فكراً أو عقيدة أو مسلكاً. وفي يقيني أن الأمة العربية الآن ـ ومنذ سنوات ـ مدعوة لأن تفكر وأن تعاود التفكير فيما آل إليه أمرها اليوم، وأقل ما يوصف أنه العجز وأصدق ما يُصوّر أنه المهانة.

وإذا كانت الأمة العربية مدعوة للتفكير، فإن أكثر من توجه إليهم الدعوة للتفكير هم أبناؤها ممن يفكرون أو من يدّعون أن بضاعتهم أو صنعتهم هي التفكير.. غير أنه من غير المجدي أي تفكير منغلق ينحصر في إطار معتقد جامد صارم، ذلك أنه من البديهي أن نشاطاً ذهنياً موجهاً أو تابعاً على هذا النحو لا يمكن أن يكون تفكيراً بالمعنى الصحيح... وإنما أقصد بالتفكير انطلاق العقل العربي من إسار المعتقدات المذهبية المتعصبة والمتحجرة... ولست أخص بقولي فرقة دون

(*) نشر هذا البحث ضمن ملف «حول الديمقراطية في الوطن العربي» في: **المستقبل العربي**، السنة ٦، العدد ٥٥ (أيلول/ سبتمبر ١٩٨٣)، ص ١٢٠ ـ ١٤٢.

(**) أستاذ في كلية الحقوق ـ جامعة تونس.

أخرى، أو حزباً دون حزب، أو مذهباً دون مذهب. . . فالبلوى المشتركة بين الفرق والأحزاب والمذاهب، هي هذا الفكر الرسمي الذي لا يجوز للمنتمين أو أصحاب الولاء أن يخرجوا على الخط الذي يرسمه.

وهناك أمور كثيرة لا بد من أن يعاد النظر فيها ويعاد تقويمها، وهي أمور جوهرية وخطيرة تشمل فيما تشمله: السلطة والشرعية، والدين والطائفية، والقومية والإقليمية. . . الخ. وكل بند من هذه البنود هم ثقيل، وليس في استطاعة مقالة أن تتناول كل هذه الهموم العربية مرة واحدة، غير أنه يهمنا من هذه الهموم ما نعتقد أنه أكثرها ـ اليوم ـ إلحاحاً وأشدها اقتحاماً للوجدان العربي: ونعني به «كرامة الإنسان العربي». وأقصد بهذه الكرامة الحريات والحقوق الإنسانية التي بدون توفير حد أدنى منها، لن تتحقق لأي إنسان كرامة ولن تكون له قيمة.

وربما اتهمني البعض بالغلو إذا أنا قررت أن كل الكوارث أصابت الشعب العربي ومزَّقت شمله مردها إلى حرمان الإنسان العربي من حرياته. . . ولست أبرىء نفسي كلياً من هذا الغلو أو هذا الإسراف في نسبة التدهور (أو قل السقوط) العربي إلى سبب واحد هو الحرمان من الحرية، فلربما كان انشغالي منذ شبابي بموضوع الحرية، وعكوفي التام على دراسة أزمة الحريات وطغيان السلطة المتزايد والمتنامي هو الذي أدى بي إلى هذه النتيجة. . غير أنه مما يطمئنني كثيراً أن العديد من المفكرين العرب البارزين يكادون يسلمون بهذا الرأي الآن، وبعد أن ضاع من حياة الأمة العربية عمر ثمين لا يعوّض، انشغلنا خلاله بالشعارات عن العمل البنّاء، وبهرتنا بعض الانجازات ـ سواء كانت سياسية أو اقتصادية أو عسكرية ـ عن أن نسائل أنفسنا: أين الإنسان العربي وحرياته وإرادته؟ وأين موقعه من هذا كله الذي يجري على الساحة العربية؟ أهو الصانع لهذه الانجازات أم أنه يتلقاها من الزعامات؟! ولو أننا طرحنا على أنفسنا هذه التساؤلات منذ عشرين سنة أو أكثر، لربما تبينا حقيقة الكارثة التي توشك أن تقع، وما انتظرنا لما بعد نكبة ١٩٦٧ لكي ننقد أنفسنا نقداً ذاتياً بعد أن وقعت الهزيمة فعلاً، متلمسين في الشخصية العربية بوجه عام بعض أسبابها وذلك بكشف تلك السلبيات القاتلة التي انتهت لزاماً إلى الهزيمة. . .[١].

وإذا كانت السلطة لا تُعفى من المسؤولية ـ لأي عذر كان ـ فإن مسؤولية المفكرين العرب في رأيي تفوق مسؤولية الحكام أو نظم الحكم، فلقد كادوا يتوزعون جميعاً على المذهبيات المتصارعة، ولهذا السبب انصرفت جهودهم إلى مناصرة مذاهبهم في صراع السلطة. . . وكانوا أقرب إلى «فقهاء السلطان» منهم إلى المفكرين الأحرار

(١) صادق جلال العظم، **النقد الذاتي بعد الهزيمة**، ط ٤ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٧).

والمستشارين أو الناصحين المستقلين. . كان كل همهم التبرير: التبرير لتقلد السلطة حتى إذا تم تقلّدها جرى تبرير كل تصرفاتها وسلوكها!! وفي غمرة مشكلات الحكم وامتيازاته، لا بد من أن تختفي هموم المحكوم وتضيع حقوقه. . . لأن الفكر المذهبي ـ وهو في الحقيقة ليس فكراً وإنما هو مجرد نشاط ذهني موجّه ـ يفقد الإحساس بالإنسان الحي، ويسخّر نفسه لخدمة رغبات السلطان.

ولا يمكن أن يعفى من المسؤولية أي فريق من المفكرين العرب، فالجميع مشتركون ـ وإن بدرجات متفاوتة ـ في مذبحة حقوق الإنسان العربي وحرياته إن لم يكن في صنعها، فعلى الأقل، في تبريرها أو السكوت عنها. . . حتى هؤلاء المفكرون الذين انتموا إلى الفكر القومي الوحدوي والذي كان من أبرز شعاراته «الحرية»، قد جنحوا إلى أن يفسروا «الحرية» تفسيراً سلطانياً أو قيصرياً يتساوى كلياً مع الانقياد المطلق للزعامة تحت ستار التحول الاشتراكي وما يتطلبه من انتقاص أو نقض لحريات تقليدية برجوازية!! وقد فات هؤلاء أن التفسير الصحيح والإنساني لأية اشتراكية، لا يمكن أن يعني افتئاتاً على حريات تقليدية عزيزة أو تضحية بها من أجل توفير ما يسمى بالحقوق الاجتماعية. . وإنما يجب أن تكون هذه الحقوق الأخيرة فصلاً جديداً يضاف إلى كتاب الحرية. وليس الفصل الوحيد في هذا الكتاب. . . وقد كان في وسع المفكرين القوميين العرب أن يفيدوا من تجارب خصومهم الشيوعيين، فلقد أكدت أجنحة كثيرة منهم من بعض الأحزاب الشيوعية الأوروبية ـ بل قيادات بعض هذه الأحزاب ـ أن التحول الاجتماعي الحتمي نحو الشيوعية ـ في نظرهم ـ لا يمكن أن يعني التفريط في مكاسب الإنسان الضخمة في الحريات التقليدية.

وإذا كان المفكرون القوميون العرب لم يفيدوا من تجارب مذاهب وحركات سياسية غربية لما يقدرونه من تفاوت كبير في درجة الحضارة التي بلغتها أوروبا، والتخلف الشائن الذي أصاب العرب، فإنه ليس هناك عذر لهؤلاء المفكرين في ألا يفيدوا من تجارب الإنسانية على المستوى الدولي. . . وإلا فما الذي يعنيه كل من ميثاق الأمم المتحدة وإعلان حقوق الإنسان العالمي إلا التأكيد على قداسة الحقوق والحريات التقليدية، وفي الوقت نفسه الاعتراف بأهمية حقوق اجتماعية جديدة وافدة؟

أولاً: المطالبة بحق المواطن العربي في الالتجاء إلى محكمة عدل عربية

لم يكن التيار الدولي المطالب بضمانات دولية لحقوق الإنسان مجهولاً للفكر

العربي. فلقد نادينا منذ سنة ١٩٦١ بضرورة الاعتراف بقدر من الشخصية الدولية لحماية حقوق الإنسان في مواجهة دولته[٢]. ومنذ وقت بعيد نادى كثيرون سواء من الفقهاء أو المثقفين العرب بحاجة المواطن العربي أكثر من غيره إلى حماية ومظلة القانون الدولي في رعاية حقوقه وحرياته. ومن هذا القبيل جمعيات حقوق الإنسان في الوطن العربي التي نادت بتوقيع اتفاقية عربية لحقوق الإنسان على غرار الاتفاقية الأوروبية والاتفاقية الأمريكية[٣]، وإن كان كثيرون يفضلون النمط الأوروبي في شكل محكمة أوروبية لحقوق الإنسان[٤]. وقد تجددت الدعوة وبقوة في ندوة جامعة الدول العربية: الواقع والطموح[٥]. فقد أبرز الأستاذ حسين جميل حقيقة مهمة وهي أن: «بعض دول الجامعة العربية لم يصدر دستوراً للحكم، ولبعضها دساتير مؤقتة ولبعضها الآخر دساتير دائمة. هذه الدساتير يتفاوت أحدها عن الآخر في مضامينه قرباً أو بعداً عن مفاهيم الحكم الديمقراطي الصحيح.. وبعض الدول العربية وافقت على «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان»... وبعضها صادق على الاتفاقية الدولية بشأن الحقوق المدنية والسياسية، والاتفاقية الدولية بشأن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية... وأصدرت قوانين بالتصديق عليها. غير أن الملاحظ أن الشكوى من وقوع الانتهاكات لحقوق الإنسان وحرياته الأساسية ترتفع من مختلف أنحاء وطننا العربي على الرغم مما تنص عليه الوثائق ـ سبقت الإشارة إليها ـ والتي يفترض أنها تحمي تلك الحقوق والحريات. وهذا يدل على أن القوانين الداخلية لا تكفي لضمانة احترام حقوق المواطنين وحرياتهم وإقامة دفاع فعّال لحمايتهم. وهذا يعني أننا يجب أن نتحرى عن ضمانات إضافية من شأنها أن تحقق حماية فعّالة للحقوق والحريات»[٦].

«هذه النتيجة توصلت إليها قبلنا دول كثيرة في مختلف أنحاء العالم، ومنها دول أوروبا الغربية وأمريكا. فإذا كانت بلاد عريقة بممارسة الديمقراطية ـ مثل دول

---

(٢) محمد عصفور، **أزمة الحريات في المعسكرين الشرقي والغربي** (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٦١)، ص ٣٣٦.

(٣) وحيد رأفت، «القانون الدولي وحقوق الإنسان،» **المجلة المصرية للقانون الدولي**، السنة ٣٣ (١٩٧٧)، ص ٦٥ (محاضرة ألقيت في الجمعية المصرية للقانون الدولي).

(٤) المصدر نفسه، ص ٥٦، وعثمان خليل عثمان، «تطور مفهوم حقوق الإنسان،» **عالم الفكر** (الكويت)، السنة ١، العدد ٤ (كانون الثاني/يناير ـ آذار/ مارس ١٩٧١).

(٥) حسين جميل، «دور الجامعة العربية في إنشاء محكمة عربية لحماية حقوق الإنسان،» ورقة قدمت إلى: **جامعة الدول العربية: الواقع والطموح** (ندوة) (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٣)، ص ٣٤٩ ـ ٣٧٦.

(٦) المصدر نفسه، ص ٣٦٠.

أوروبا الغربية ـ استقرت فيها حقوق الإنسان وحرياته الأساسية وأصبحت من الضمير العام للأمة، وجدت أن الضمانات الدستورية والقانونية في بلدانها لا تكفي لحماية تلك الحقوق والحريات، وأنه لا بد لذلك من تقرير حماية دولية لها، فإني أعتقد أننا في بلادنا العربية أكثر حاجة لتقرير مثل هذه الحماية للحقوق والحريات»[٧].

والأستاذ حسين جميل في دعوته إلى الاعتراف للأفراد بحق الشكوى أمام محكمة دولية (وعدم قصر هذا الحق على الدول)، يستند إلى أن دولة من الدول لا تقدم شكوى ضد دولة أخرى بأنها خالفت اتفاقية حقوق الإنسان فتُفسِد ما بينهما من علاقات، إلا إذا كان بينهما خلاف، وجامعة الدول العربية جامعة تضامن وتعاون، ونريدها أكثر من ذلك جامعة وحدة لأمة واحدة. فلا يفترض أن يكون بين حكوماتها خلاف. وهو عندما يقع فإنه يعتبر أمراً غير طبيعي لا يجوز أن يبنى عليه حكم. وعلى كل حال، فإن تجربة الماضي أثبتت أن حق الدول في شكوى بعضها بعضاً لم يكن له أثر فعّال.

«إن الأشخاص الطبيعيين والمنظمات غير الحكومية ـ كالأحزاب السياسية والنقابات العمالية والصحف ولا سيما المعارضة ـ هي التي قد تتعرض لهدر حق من حقوقها من قبل سلطة حكومية في الدول التي هم فيها، فإذا لم يكن لهم حق الشكوى مما يصيبهم من انتهاك حق لهم، فمن يرفع الشكوى عنهم إذا اقتصر حق رفع الشكوى على الدول؟»[٨].

«.. إن الحرية للمواطن، والسيادة للشعب، بالرغم من أنهما ـ من الوجهة النظرية ـ من الحقوق الطبيعية التي لا يجادل فيها أحد، أصبحا بالنسبة إلى المواطن العربي وإلى الأمة العربية في واقع الأمر، مطمحاً يبتغيه كل من المواطن والأمة»[٩].
«إننا إذا كنا نعيش اليوم مع العالم المتقدم الذي لا تفصل بيننا وبينه إلا مئات الكيلومترات، بحيث يمكن القول إننا نعيش معه في وحدة جغرافية، تفصلنا عنه قرون من الحضارة، فالمطلوب منا أن نطوي هذه القرون بأعوام، ونلحق ركب الحضارة بأسرع ما نستطيع، وهذه مهمة خطيرة لا تقدر على القيام بها إلا شعوب حرة تنطلق منها قوى جميع أبنائها، رجالاً ونساء، ليعطي كل فرد لوطنه كل ما

---

(٧) المصدر نفسه، ص ٣٦١ ـ ٣٦٢.

(٨) المصدر نفسه، ص ٣٦٨.

(٩) المصدر نفسه، ص ٣٧٣.

يستطيع تقديمه من طاقات، وليحقق الشعب في كل قطر عربي ذاته، ويواجه التحديات التي ما زالت تجابهه قوياً كفياً لخوض الصراع العالمي المفروض عليه، مالكاً كل متطلبات الحياة المعاصرة، مقرراً شؤون حاضره ومستقبله بإرادته الحرة. ومن هنا جاءت دعوتنا إلى الديمقراطية للشعب، وحقوق الإنسان للمواطنين»(١٠).

«ويلاحظ أن في المنظمات الإقليمية التي يكون الاندماج أو الاتحاد السياسي غرضاً من أغراضها ـ مثل جامعة الدول العربية ـ تجد المنظمة في رعاية حقوق الإنسان وحمايتها خير مساعد لها على تحقيق الغرض السياسي للمنظمة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى تستطيع المنظمة الإقليمية لأسباب التشابه والتجانس توفير حماية أشد فاعلية لحقوق الإنسان من تلك التي توفرها الهيئات العالمية المتخصصة بحقوق الإنسان»(١١).

وقد أدرك فقهاؤنا المصريون وبعض شراح القانون الدولي هذه الحقيقة: حقيقة عدم كفاية الضمانات الداخلية لرعاية حقوق الإنسان وحرياته. فكتب د. رأفت تحت عنوان: «عجز المواثيق الدستورية عن حقوق الإنسان وحرياته»: «لقد أدرك الناس بفطرتهم ـ والمثقفون منهم خاصة، ولهم دوماً دور الرواد في كل حقل وعهد ـ أنه لا أمل في ضمان حقوق الإنسان وحرياته الأساسية ما لم يهتم الرأي العام العالمي بهذه الحقوق والحريات، وما لم تتضافر الدول والحكومات جميعاً على تأكيد هذا الاحترام وإيجاد الأجهزة الدولية الكفيلة بتحقيق تلك الغاية»(١٢).

ويقول أيضاً: «إنهم يحاولون الآن إنشاء محكمة على غرار المحكمة الأوروبية والمحكمة الأمريكية للحريات (في الاتفاقيتين الدوليتين)، وكذلك بإنشاء منصب مدع عام أو مندوب سام لحقوق الإنسان»(١٣). ويساير هذا الرأي الأستاذ حسين جميل فيقول: «والحاجة إلى الحماية الدولية لحقوق الإنسان، ليس على الصعيد العربي فحسب، بل في مختلف بلاد العالم، أظهرتها التجربة في كل مكان. فقد وجد أن مجرد النص على الحقوق والحريات في دستور الدولة أو غيره من القوانين الداخلية لا يضمن دائماً تمتع الإنسان فعلاً بالحقوق والحريات المنصوص عليها، فقد يكون الغرض من الاعتراف بحقوق الإنسان في الدستور هو مجرد الإعلام، أو إخفاء

---

(١٠) المصدر نفسه، ص ٣٧٤.

(١١) المصدر نفسه، ص ٤٧٥.

(١٢) رأفت، «القانون الدولي وحقوق الإنسان،» ص ٢٣.

(١٣) المصدر نفسه.

الطبيعة الحقيقية للنظام السياسي الذي يتعارض مع تمتع الإنسان بحقوقه وحرياته الأساسية، وقد يعود عدم التمتع بحقوق الإنسان المنصوص عليها في الدستور إلى انعدام سلطة مختصة بالنظر في شكاوى انتهاك تلك الحقوق»[١٤].

ثانياً: مشروع ميثاق حقوق الإنسان العربي

لقد اشتدت الدعوة في الوطن العربي إلى حماية دولية لحقوق الإنسان العربي، وذلك بإصدار ميثاق لحقوق الإنسان العربي في حمى المنظمة الإقليمية العربية (جامعة الدول العربية)، وبضمان محكمة العدل العربية.. وقد وضعت بالفعل مشروع هذا الميثاق، ومهدت له بمذكرة إيضاحية ترصد أهم اتجاهاته.

أما الميثاق فهو مطمح قومي منذ وقت بعيد. حتى إن اتحاد الحقوقيين العرب، وضع مشروعاً لهذا الميثاق. كما أن جامعة الدول العربية نفسها أولت موضوع حقوق الإنسان اهتماماً كبيراً تمثل في أمرين أساسيين: **أولهما**: قرار مجلس الجامعة العربية رقم ٣٢٥٩/٤٦/ حـ ٢ الصادر في ١٢/٩/١٩٦٩ بتشكيل لجنة خاصة في الأمانة العامة لدراسة موضوع مساهمة جامعة الدول العربية في الاحتفال بعام ١٩٦٨ عاماً دولياً لحقوق الإنسان طبقاً لقرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم ١٩٦١ (١٨) الصادر في ١٢/١٢/١٩٦٣. وقد أعقب هذا القرار قرار آخر من مجلس الجامعة العربية (رقم ٢٣٠٤/٤٧ بتاريخ ١٨ آذار/مارس سنة ١٩٦٧) بتشكيل لجنة توجيهية لحقوق الإنسان (بجانب اللجنة الخاصة في الأمانة العامة) تضم ممثلين عن دول الجامعة لمتابعة وتنفيذ برنامج الاحتفال بالعام الدولي لحقوق الإنسان. ولما كانت الجمعية العمومية للأمم المتحدة قد أصدرت قرارها المؤرخ في ٢٣/٣/١٩٦٧ بدعوة الدول الأعضاء إلى دراسة موضوع إنشاء لجان إقليمية لحقوق الإنسان، فقد أوصت اللجنتان العربيتان المشكّلتان: «بالاستجابة إلى هذه الدعوة على أن تتم في إطار المنظمات الحكومية الإقليمية». وأخذاً بهذه التوصية أصدر مجلس الجامعة قراره رقم ٢٤٤٣ بتاريخ ٣/٩/١٩٦٨ **بإنشاء لجنة إقليمية عربية دائمة لحقوق الإنسان** وهي كسائر اللجان الدائمة في الجامعة تماثلها من حيث التشكيل وطريقة العمل. وطبقاً لخطة العمل التي وضعتها هذه اللجنة فهي تختص بكل الأمور التي تتعلق بحقوق الإنسان على الصعيدين العربي والعالمي وعلى الأخص: العمل على حماية حقوق الإنسان العربي، وتنمية وغرس الوعي بحقوق الإنسان لدى الشعب العربي.

وبغض النظر عن مدى أهمية المؤتمرات التي دعت هذه اللجنة الدائمة إلى

(١٤) جميل، «دور الجامعة العربية في إنشاء محكمة عربية لحماية حقوق الإنسان،» ص ٣٧٤.

عقدها أو دورها في المحافل الدولية وأنشطتها التي تتعلق بحقوق الإنسان، فإن الملاحظ أن القضايا الخاصة بانتهاكات إسرائيل لحقوق الإنسان في الأراضي المحتلة هي التي استغرقت الجزء الأكبر من نشاطها، في حين أن هذا النشاط لم يشمل «موضوع حقوق الإنسان في الدول العربية» ذاتها. . .[١٥]. وبجانب ذلك فإنه بعد الانتقال المؤقت لمقر جامعة الدول العربية إلى تونس، لم يكن من الواضح ـ في بداية الأمر ـ المركز القانوني للجنة العربية الدائمة لحقوق الإنسان، ذلك أنه يبدو أن ثمة نوعاً من علاقة التبعية بينها وبين الإدارة القانونية في الأمانة العامة. . . وإن زالت هذه التبعية مع بقاء الرابطة القوية بين الجهتين.

أما **الأمر الثاني** المهم في موضوع حقوق الإنسان هو قرار مجلس الجامعة رقم ٦٦٨ بتاريخ ١٥/٩/١٩٧٠ الذي تضمن تشكيل لجنة من الخبراء لوضع مشروع إعلان عربي لحقوق الإنسان تمهيداً لوضع ميثاق عربي، وقد وضعت اللجنة بالفعل مشروعاً باسم «إعلان حقوق المواطن في الدول والبلاد العربية». . وقد عمم المشروع على الدول الأعضاء جميعها، غير أن تسع دول فقط هي التي عُنيت بالرد. . «وقد تباينت مواقف هذه الدول تبايناً كاملاً. فبينما أيدته بعض الدول دون أية تحفظات، رفضته دول أخرى شكلاً وموضوعاً، وطالب فريق ثالث بإجراء تعديلات عليه تراوحت بين مجرد التعديلات الشكلية والتعديلات الجوهرية»[١٦].

ويبدو أن هذا المشروع قد غمره النسيان كلياً، ولذلك فإن الأمانة العامة ـ بعد الانتقال المؤقت لمقر الجامعة ـ قد عهدت إلى خبيرين آخرين ـ كنت أحدهما ـ بوضع مشروع ميثاق لحقوق الإنسان العربي، ولقد حرصت في صياغة المشروع الذي قدمته على أن أفيد من كل المشروعات التي قدمت في هذا الشأن وكذلك من الإعلانات والمواثيق الدولية، واخترت أحياناً صيغاً بذاتها وردت في مشروع أو إعلان سابق، وفي أحيان أخرى وفقت بين أكثر من صيغة ونص، وفي أحيان ثالثة وضعت صيغة جديدة كلياً لمواجهة حالة جديدة. . . غير أنه لا يجوز أن يفهم من ذلك أن عملية الصياغة هذه قد تمت بالاقتباس أو الانتقاء بطريقة آلية، وإنما كان لا بد من أن تجرى العملية استناداً إلى إدراك وفهم ظروف الوطن العربي ونظم الحكم فيه (وهي نظم متباينة جداً). . وأن تنصرف الجهود بقدر الإمكان إلى محاولة الوصول إلى الحد الأدنى مما يمكن الاتفاق عليه كأرضية مشتركة بين اتجاهات سياسية واجتماعية وفكرية متباعدة.

---

(١٥) حسن السيد نافعة، «الجامعة العربية وحقوق الإنسان،» **شؤون عربية**، العدد ١٣ (آذار/ مارس ١٩٨٢)، ص ٤٩٤ ـ ٤٩٥.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٤٩٥.

أما بشأن **المذكرة التفسيرية**، فنظراً إلى أهميتها، أرى من الضروري تسجيلها كاملة في ما يلي: «طرحت في الساحة العربية مسألة مهمة تتعلق بالطريقة التي يصدر بها ميثاق حقوق الإنسان العربي، وفي ضوء الغاية من إصداره.. أيكون محاولة لإبراز وجهة نظر عربية خالصة لمفهوم عربي متميز لحقوق الإنسان يأخذ في اعتباره السمات الخاصة للواقع الاجتماعي العربي ومنطلقاته الفكرية والفلسفية»؟ أم يكون مجرد تأكيد للإعلان العالمي وإعلان الوطن العربي تأييده وتبنيه للتراث الغربي الذي جاء الإعلان العالمي معبراً عنه؟ «إن المناقشات التي دارت حول هذه القضية قد أثارها مشروع حقوق الإنسان الذي وضعته لجنة الخبراء العرب لجامعة الدول العربية، والتي كان مشروعها هذا مثار مواقف متباينة من الدول العربية...».

«والواقع أن المحورين الأساسيين اللذين يدور حولهما الجدل (في شأن المنحى الذي يجب أن ينحوه ميثاق عربي لحقوق الإنسان) هما محورا **الخصوصية والعالمية**: **فهناك موقف واضح في بعض الأقطار العربية في تأكيد أن مبادىء الشريعة الإسلامية هي وحدها التي يجب الأخذ بها دون غيرها في تحديد حقوق الإنسان**. وتساند هذا الموقف كتابات بعض رجال القانون التي تؤكد أنه ليس صحيحاً أن تاريخ حقوق الإنسان هو تاريخها في الغرب... وليست كتابات روسو ـ وكذلك مونتيسكيو ورجال الثورتين الأمريكية والفرنسية ـ هي الأساس النظري الوحيد لتلك الحقوق.. إن حضارات الشرق القديمة في مصر والهند وبلاد النهرين وفي الصين واليابان... ثم في الجزيرة العربية منذ أشرقت عليها شمس الإسلام.. تقدم رؤى واضحة ومحددة لقضية حقوق الإنسان قد لا تكون مطابقة للرؤية التي صدر عنها الإعلان العالمي». ويرتب البعض على هذه المقدمة أن تباين الرؤى الحضارية في شأن حقوق الإنسان قضية مطروحة، وأنه لا بد للفكر العربي من أن يحدد موقفه منها بوضوح. وهناك من كان أقل تطرفاً في هذا الاتجاه، فأوجب أن يكون تناول حقوق الإنسان واقعياً وعالمياً يدخل في اعتباره تصور الحضارات الأخرى لتلك الحقوق من الناحيتين الفلسفية والتاريخية.

«وانطلاقاً من اعتبارات الخصوصية العربية أو التميز الحضاري العربي، عيب على مشروع الخبراء العرب، أنه لم يأت بجديد، وإنما جاء انعكاساً صادقاً للمبادىء المنصوص عليها في الإعلان العالمي، فكان تركيزه على عنصر الاستمرارية للمبادىء التي نادى بها الإعلان العالمي أكثر بكثير من تركيزه على الملامح المميزة للفكر العربي، ومفاهيمه الخاصة لحقوق الإنسان»[١٧].

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ٤٨٦ ـ ٥٠٦.

وقد يكون واضحاً من مطالعة آراء الذين ينادون بميثاق عربي متميز لحقوق الإنسان، انقسامهم بين رافض رفضاً مطلقاً لعالمية حقوق الإنسان داعياً إلى الأخذ بوجهة نظر إسلامية بحتة أو قومية بحتة. . وفي الطرف الآخر هناك من يدعو إلى تساند الحضارات كلها في هذا الشأن: أي الجمع بين العالمية والخصوصية. وقد كانت هذه الاعتبارات والخلافات في تقديرنا عندما وضعنا مشروع الميثاق. . ويقيناً أن قضية حقوق الإنسان لا يمكن أن تكون قضية عالمية بحتة وإنما هي إلى جانب ذلك قضية محلية. . غير أن هذه الصفة المحلية (بما تعكسه من صفات أو مكتسبات حضارية متميزة) لا يمكن أن تتعارض مع/أو تنقض ما تكون قضية حقوق الإنسان قد حققته من مكاسب على الصعيد العالمي، سواء فيما تمثل في ميثاق إنشاء منظمة الأمم المتحدة، أو الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، أو ما تابع هذا الإعلان من مواثيق. وانطلاقاً من هذا الفهم، فإن الغاية من إصدار ميثاق حقوق الإنسان العربي أقل تواضعاً بكثير ـ أو هي يجب أن تكون كذلك ـ من إبراز سمات عربية خاصة أو مفهوم مميز لحقوق الإنسان وهي ـ من باب أولى ـ أبعد من أن تكون رؤية عربية واضحة ومحددة لقضية حقوق الإنسان كمظهر للإسلام الحضاري العربي في التراث العالمي. . فليس الأمر هنا أمر مزايدة أو منافسة أو حتى مواجهة بين الحضارة العربية الإسلامية والحضارة الغربية المسيحية، ولهذا السبب فإننا، وإن كنا نؤكد في التطبيق الجانب القومي أو الخصوصي لحقوق الإنسان، إلا أننا نؤكد في الوقت نفسه وبالقوة نفسها عالمية حقوق الإنسان، بمعنى أن هناك من المبادىء الكافلة لهذه الحقوق، ما يتجاوز الخصوصية الحضارية لأنه يعبر عن معان وقيم إنسانية مشتركة سواء كانت هذه القيم سماوية (ما أوحى الله به لرسله)، أو وضعية تكون قد استقرت في وجدان البشرية وضميرها خلال التطور الحضاري. وقد انطلقنا في صياغة المشروع المطروح من حقيقتين:

الحقيقة الأولى، أننا لا نتبارى مع الإعلانات والمواثيق الدولية في محاولة لإثبات الابتكار المتصرف أو الاسهام العربي والإسلامي الحضاري في قضية حقوق الإنسان، وإنما نحن نتبنى من تلك الإعلانات والمواثيق ما نراه أصولاً إنسانية ليست تراثاً لحضارة بذاتها وإنما هي تراث البشرية كلها، دون أن يغيب عنا في الوقت نفسه أن أهم هذه الأصول قائمة في الشريعة الإسلامية منذ حوالى قرن ونصف لهم وللدول العربية (التي يتمسك قادتها وحكامها أو يدعو الدعاة فيها إلى تطبيق الشريعة الإسلامية) كل السلطة في أن يزيدوا ـ إن شاءوا ـ على تلك الحصيلة الإنسانية ما يرونه من القيم الإسلامية المؤكدة لكرامة الإنسان وحقوقه. أما أن نجعل نقطة البدء في صياغة مشروع لميثاق حقوق الإنسان العربي «الاسهام الحضاري العربي»، ورؤية

عربية واضحة ومحددة لقضية حقوق الإنسان، فإنه في نظرنا خطأ محض، لأنه سوف ينزلق بنا في صراع أيديولوجيات لسنا في حاجة إلى إثارته.

والحقيقة الثانية التي نصدر عنها هي أننا أغفلنا كلياً الحقوق ذات الطابع الدولي أي التي لها صلة بالمنظمات الدولية أو المؤسسات الدولية، والتي تدخل حمايتها في ولايتها، فحق تقرير المصير الذي عيب على لجنة الخبراء السابقة عدم إدراجه، ليس محله أبداً ميثاق إقليمي عن حقوق الإنسان العربي، وإنما وضعه الطبيعي هو في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواثيق الدولية التالية له. كما أغفلنا للأسباب ذاتها الحقوق التي أشارت إليها بعض الدول في شأن الأقليات العربية المقيمة على أرض دول أجنبية أو المقيمة في أقاليمها المغتصبة والمحتلة. وما كان يمكن أن يتضمن ميثاق حقوق الإنسان العربي ما تضمنته مقترحات بعض الجهات في شأن ما يسمح به من إجراءات في مقاومة ونضال في أقاليم بعض الأقطار العربية. فهذا موضوع سياسي بحت لا يمت بصلة إلى وثيقة تؤكد على حقوق للإنسان العربي في أقطاره العربية قاطبة... وإذا كانت هذه هي بعض الحقائق التي صدرنا عنها في صياغة المشروع فإن الحقائق التي أردنا أن نؤكدها هي:

- إن هذا العمل مسبوق وليس بدعة أو ابتكاراً، وهو ممتد الجذور في المواثيق الدولية.

- إن الحافز الأساسي لنا على تبني ما ورد في المواثيق الدولية، هو أن نسبة كبيرة من الأقطار العربية لم تصدق على هذه المواثيق، وأنه ليس هناك ما يحول دون هذا التصديق في نطاق الوحدة الإقليمية العربية، فالتعامل يجري بين أشقاء عرب.

- إن التجربة الأوروبية بالذات في مجال حماية حقوق الإنسان العربي تجربة رائدة، وهي تفوق كثيراً سواء في ضماناتها أو تحديدها أو مستقبلها، الممارسات الدولية جميعاً. وما من شك في أنه كلما ضاق نطاق المنظمة الدولية، زاد الأمل في تحقيق الاتفاق أو الاسهام، وقلّت فرص التعارض والاختلاف في أمور معنوية مثل حقوق الإنسان... وهذه حقيقة صارخة في العلاقات الدولية، لم يكن من شأنها الاعتراف بها أن تفتّ في عضد محبي الإنسانية، أو أن تصرفهم عن أن يبذلوا الجهود المضنية للوصول إلى صيغ ومعايير في شأن الحدود الدنيا لاحترام حقوق الإنسان.

ثالثاً: صعوبات جوهرية في شأن الاتفاق على حماية دولية لحقوق الإنسان

وحتى تتحقق حماية فعلية لحقوق الإنسان تتجاوز الحماية التي يوفرها النظام

القانوني الداخلي، لا بد من أن يكون هناك مسعى لذلك في نطاق مجموعة إقليمية من الدول، لتفادي المشكلات التي تثور في المجال العالمي. وما من شك في أن هناك صعوبات كثيرة في شأن وضع ميثاق دولي يحمي حقوق الإنسان على المستوى الدولي. وقد أشار فقهاء وشراح القانون الدولي إلى أهم هذه الصعوبات:

فالدول الأعضاء في الأمم المتحدة موزعة ومشتتة بين نظم سياسية اقتصادية، وسياسية مختلفة اختلافاً جوهرياً على نحو يباعد كثيراً فيما بينها في الاتفاق على فهم واحد لما يعد وما لا يعد حقوقاً للإنسان، وتفاوتها في تفسير ما يجري الاتفاق على أنه حقوق للإنسان(١٨). ويشير اكيهيرست (Akehurst) إلى أن الأيديولوجيات والمصالح المتنازعة تجعل من الصعب على الأمم المتحدة أن تصل إلى اتفاق في شأن حقوق الإنسان. **فالدول الغربية** تتجه إلى تأكيد الحقوق المدنية والسياسية في حين أن **الدول الشيوعية** والنامية غالباً ما تحاول أن تعرف الحقوق الاقتصادية والاجتماعية بطريقة تؤدي إلى أن تفرض التزاماً على الدول الصناعية بأن تعطي العون الاقتصادي للدول النامية. ويشير المؤلف إلى أنه إذا قرنت المادة رقم (٥٨) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (والتي تنص على أن لكل إنسان الحق في نظام اجتماعي وعالمي يمكن أن تتحقق فيه بالكامل الحقوق والحريات المنصوص عليها في هذا الإعلان) بالحق في مستوى معيشة ملائم، لكان ذلك مثلاً متحايلاً ـ حسب قول المؤلف ـ على هذه التقنية في الصياغة(١٩).

والدول الأعضاء في الأمم المتحدة مختلفة كذلك، وبصفة خاصة، اختلافاً جوهرياً ـ متعارضاً في بعض الأحيان ـ في شأن العلاقة بين الفرد أو الشخص الإنساني، وبين الدولة ومدى اعتبارها أو عدم اعتبارها أمراً داخلياً بحتاً يخضع للسيادة الكاملة للدولة، حتى إذا كان هناك اتفاق عام في شأن ميثاق للحقوق يحمي الإنسان، فإن الاختلاف سوف يكون كبيراً في شأن قائمة الحقوق التي تحمي. فقد توافق بعض الدول على الحقوق الشخصية مثل: الحرية الشخصية أو حرية الدين والقول والاجتماع والجمعيات والمساواة أمام القانون... الخ، إلا أن الاتفاق قد يكون أقل بالنسبة إلى ما يسمى بالحقوق السياسية، وبصفة خاصة الحق في ألا يحكم الشعب إلا من قبل أشخاص يُنتخبون انتخاباً حراً، ويكونون محاسبين أمام ناخبيهم.

---

(١٨) L. Oppenheim, *International Law; a Treatise*, 8th ed. (London; New York: Longmans, [1955]), vol. 1, p. 733.

(١٩) Michael Akehurst, *A Modern Introduction to International Law* ([n.p.: n.pb.], 1980), p. 79.

وهناك جدال أشد بالنسبة إلى الحقوق الاقتصادية والاجتماعية مثل حق العمل بشروط مناسبة، والحق في الضمان الاجتماعي، والتعليم وما شاكل هذه الحقوق...[٢٠]. ويشير بعض الفقهاء إلى أن هذه الصعوبات قد انعكست على تلك الصياغة المرنة التي تضمنها ميثاق الأمم المتحدة في ما يتعلق بحقوق الإنسان دون تحديد لها... وما أفلح الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في إزالة الغموض أو التغلب على عدم التحديد الذي يشوب تلك الحقوق.

يقول شوارزنبرغر (Schwarzenberger) إن ميثاق الأمم المتحدة، في تناوله لحقوق الإنسان، لم يكن كافياً، وانه كان هناك مطلب عاجل للغاية «لوضع معايير نافذة بوجه عام تضيق ـ على الأقل ـ الهوة بين الحقيقة الواقعة، والحد الأدنى من متطلبات الجماعة الدولية المتحضرة». ويتساءل: هل توجد مثل هذه المعايير النافذة؟ وهو يجيب عن ذلك بقوله: «إن الحقوق والحريات الأساسية التي تضمنها ميثاق الأمم المتحدة مبهمة وغير محددة للغاية بحيث تعجز عن القيام بهذه الوظيفة. وقد يبدو على السطح أو ظاهرياً أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان قد سد هذه الثغرة، بما تضمنه من حقوق للفرد المنعزل، أو للفرد في تعامله مع جماعة حرة. بالإضافة إلى بعض المثل العليا لدولة الرخاء.. غير أن ثمن تقبل هذا الميثاق الأعظم للبشرية، كان بحسب صفته الخلقية والتعليمية (وليست صفته الإلزامية القانونية)، وذلك في شكل مجرد توصية من الجمعية العمومية. وعندما حاول أعضاء الأمم المتحدة أن يترجموا هذه المثل العليا التي وردت في الإعلان العالمي إلى اتفاقيات ملزمة تكفل الحقوق المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وأن يصوغوا نصوصاً لوضع هذه الحقوق موضع التطبيق والتنفيذ، انفضحت على الفور صعوبات مثل هذه المحاولة، ذلك أنه إذا حاولت منظمة دولية (مؤسسة على مبدأ العالمية غير المتجانسة)، أن تضع قواعد ملزمة في أمور تقسم الدول الأعضاء إلى ديمقراطية وسلطوية وشمولية بنظمها المختلفة الفردية أو الجماعية أو الاجتماعية المختلطة، فنتيجة ذلك المحتملة كلياً هي اختلاط واضطراب في اللغات والألسنة كما في برج بابل، واشتداد الانشقاقات الأيديولوجية القائمة. وعلى أحسن الفروض، فإن الاتفاقيات التي تتولد من أمثال هذه الشعارات، تبقى اختيارية محضة ولن تتبناها سوى دول هي أقلها حاجة إلى مثل هذا الالتزام الشكلي أو الرسمي»[٢١].

(٢٠) Oppenheim, Ibid., vol. 1, p. 744.

(٢١) Georg Schwarzenberger, *Power Politics: A Study of World Society*, Library of World Affairs; no. 18, 3rd ed. (New York: Praeger; London: Stevens, 1964), pp. 454-455.

رابعاً: حماية حقوق الإنسان أكثر واقعية وجدوى في المنظمات الإقليمية

يقول أكيهيرست إن القواعد الدولية المتعلقة بحماية حقوق الإنسان هي مثال طيب على الصعوبة في تقرير ما إذا كان الأفراد يستمدون حقوقاً من القانون الدولي أم أنهم يستمدون منه مجرد مزايا؟ وفي الواقع، فإن ثمة مشكلة أكبر في التصنيف في هذا الصدد، طالما أن كثيراً من الالتزامات التي تعهدت بها الدول، يجري التعبير عنها في شكل لغة مبهمة ومثالية بحيث إنه من غير المؤكد ما إذا كانت تعبر إطلاقاً عن التزامات قانونية تتميز من مجرد الآمال الأدبية(٢٢). ويعتبر شوارزنبرغر أنه لا مفر من هذه النتيجة بسبب الاختلافات الأيديولوجية العميقة بين نظم سياسية واجتماعية غير متجانسة، وأن الأجدى من الناحية العملية القيام بمحاولة حماية حقوق الإنسان في نطاق دولي أضيق، أي في المنظمات الإقليمية التي تكون نظمها وعقلياتها وأيديولوجيتها متقاربة أو متجانسة. فيقول: «إن تنمية حقوق الإنسان بطريقة أقل في صفتها البراغماتية (الذرائعية) والانتقائية، تتطلب درجة أكبر من التجانس مما تستطيع الأمم المتحدة أن توفره. وبطريقة المقارنة فإن الاتفاقية الأوروبية عن حقوق الإنسان (سنة ١٩٥٠) هي مثال إيجابي لهذا الاتجاه. . . فالانجازات الأعظم تتحقق من مزيد من الاندماج الذي بلغته الجماعات الأوروبية»(٢٣).

وهكذا نستطيع أن نفسر نشاط الحركات القارية التي استهدفت توفير ما عجزت المنظمات الدولية عن تحقيقه من الحماية للإنسان وحرياته. . . فسواء في أمريكا أو أوروبا جرت المحاولات من جانب المنظمتين الإقليميتين الكبريين (على مستوى القارتين الأمريكية والأوروبية) لفرض حماية لحقوق الإنسان الأمريكي أو الأوروبي. . وهي حماية دولية ووضعية تمت داخل البيت الأمريكي أو الأوروبي، على نحو لا يثير الحساسيات التي تثيرها على المستوى العالمي فكرة السيادة. . وانطلاقاً من هذه المحاولات الرائدة والناجحة، وضع مشروع ميثاق حقوق الإنسان العربي الذي أوردت من قبل مذكراته التفسيرية التي رافقته والتي وضعتها لكي أبين منهجيتها.

وما من شك في أن تنوع الأيديولوجيات في العالم المعاصر ـ ولا سيما في المجال السياسي ـ يشكل صعوبات جمة في وجه جمع الكلمة على معانٍ قانونية محددة في شأن حقوق الإنسان. وما خفيت هذه الصعوبات على فقهاء القانون الدولي

(٢٢) Akehurst, *A Modern Introduction to International Law*, p. 76.

(٢٣) Schwarzenberger, Ibid., p. 466.

لحقوق الإنسان، إذ يرى أوبنهايم (Oppenheim) أن أهم الصعوبات التي تعترض توفير حماية دولية لحقوق الإنسان هي التفاوت الهائل في فهم هذه الحقوق، وأنه يمكن التغلب عليها بطريقتين: **الطريقة الأولى**، هي قصر الاشتراك في نظام فعّال لحقوق الإنسان على تلك الأقلية من الدول الأعضاء في الأمم المتحدة التي تمكنها تقاليدها السياسية وتركيبها الاقتصادي ونظامها الدستوري من أن تفعل ذلك. **والطريقة الثانية**، هي طريقة النظم الإقليمية التي تكفل حماية دولية لحقوق الإنسان مثل الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان. وهو ما يقرره الفقه حيث يقرر أنه أسهل على الدول ذات القيم والمصالح المشتركة، أن تحقق الحماية على مستوى إقليمي. أما بالنسبة إلى صعوبات ـ لا منازعة فيها ـ في شأن وضع وثيقة حقوق شاملة، فإنها قد تحل باتباع وسائل متفاوتة للتطبيق بقدر تفاوت الطوائف المختلفة للحقوق وتجاوباً مع هذا التفاوت[٢٤].

وإن كانت فرص الالزام المناسبة والممكنة عملياً سائغة في حال الحقوق الفردية أو الشخصية في الحرية (مع وضع الضمانات المناسبة ضد الانحراف)، فقد يكون من المحتمل أن تكون هناك وسائل أخرى لا تبلغ حد الإلزام أو التنفيذ المباشر بالنسبة إلى الحقوق السياسية والاقتصادية والاجتماعية[٢٥]. ويقول شوارزنبرغر في شأن صعوبة الاتفاق على قائمة للحقوق بين النظم الاجتماعية والسياسية المختلفة: «إن نموذجاً لقائمة بحقوق الإنسان يتطلب درجة أكبر من التجانس الدولي والتطابق في تركيب الدول أكثر مما يتوافر في أوضاع منتصف القرن العشرين... ولذلك فإنه في منظمة دولية قائمة على التعداد أو التنوع العالمي، فإن نموذج حقوق الإنسان إما أن يبقى بدون فعّالية، وإما أن ينحل إلى سلاح أيديولوجي، وإن كانت احتمالات النجاح بالنسبة إلى هذا النموذج أكثر إشراقاً في كل من نصفي العالم. فلا مانع يمنع الاتحاد السوفياتي وما يشابهه من الدول في أن تبرم في ما بينها معاهدات لحماية حقوق الإنسان تحرص على أن تكفلها لمواطنيها. فالدول التي تدور في الفلك السوفياتي تكوّن مجتمعاً دولياً قائماً بذاته، وهو في هذا الخصوص قد بلغ درجة كافية من التطابق بين الدول الأعضاء. ولقد عوّض التعاون المتولد عن ميثاق وارسو (الكوميكون) درجة من التوحد في التركيب عن الاتحاد الشكلي بين هذه الدول.

وبالمثل فإنه باستطاعة الولايات المتحدة أن تغري شقيقاتها الأضعف في أن

---

(٢٤) Oppenheim, *International Law; a Treatise*, vol. 1, p. 744.

(٢٥) Akehurst, *A Modern Introduction to International Law*, p. 79.

تجعل من المادة رقم (٢٩) من ميثاق منظمة الدول الأمريكية لسنة ١٩٤٨ حقيقة، وأن تتضمن التزامات قانونية لحماية حقوق الإنسان بمقتضى اتفاقية دولية. وأما في أوروبا الغربية، فإن الوضع أكثر ملاءمة سواء في المجلس الأوروبي أو في الجماعات الأوروبية، ولقد تحقق بالفعل تقدم معتبر في الحماية الدولية (أي تلك المتجاوزة للحدود الإقليمية) لحقوق الفرد[٢٦]. وسوف نوضح في ما يلي الخطوط العامة **للنموذجين الإقليميين** الأمريكي والأوروبي.

خامساً: حماية حقوق الإنسان في المنطقة الأمريكية

أوضح غلان (Glenn) المجهودات التي بذلتها مجموعة دول أمريكا في مجال حقوق الإنسان. ففي المؤتمر الثامن للدول الأمريكية المنعقد في ليما سنة ١٩٣٨، تم إصدار قرار بإدانة اضطهاد الأفراد أو الجماعات لبواعث عنصرية أو دينية. وفي الوقت نفسه أصدر المؤتمر قراراً ينكر الحق على أية طائفة عنصرية أو دينية الزعم بأنها لها وضع الأقلية. وفي ربيع سنة ١٩٤٨ وفي المؤتمر التاسع للدول الأمريكية، أدت العناية بحقوق الإنسان وحمايتها، إلى تبني قرار ينص على «الإعلان الأمريكي لحقوق الإنسان وواجبات الإنسان». ولا تتضمن هذه الوثيقة نصوصاً تنفيذية، وإنما تضع الحقوق في قائمة تفصيلية للغاية. أما المواد من (٢٩) إلى (٣٨) الخاصة بالواجبات، فإنها في العديد من الحالات، تمثل في الحقيقة مزيداً من الحقوق أكثر منها واجبات.

وفي سنة ١٩٥٩، تم عقد الاجتماع الخامس الاستشاري لوزراء الشؤون الخارجية، في سانتياغو (تشيلي). وقد أنشيء فيه جهاز **هو اللجنة الأمريكية الداخلية لحقوق الإنسان** لتنمية احترام حقوق الإنسان. وقد تكونت اللجنة من سبعة أعضاء انتخبوا ـ كأفراد ـ من قبل مجلس المنظمة الأمريكية. لقد وسعت وظائف هذا الجهاز في تشرين الثاني/نوفمبر سنة ١٩٦٦ في المؤتمر الثاني الأمريكي الداخلي الخاص الذي عقد في ريو دي جانيرو. غير أن هذا التوسع قد حدد في جوهره في إقامة خدمة إعلانية وتقريرية تضطلع بها اللجنة، وهذا يعني **أنه حتى هذا الوقت لم تنشأ أداة تنفيذية**. هذا والجدير بالتنويه في هذا الصدد تلك المراجعة المهمة التي أجريت سنة ١٩٦٧ ـ بروتوكول بيونس أيرس ـ لوثيقة منظمة الدول الأمريكية. فقد أنشأ هذا البروتوكول المعدَّل، **اللجنة الأمريكية الداخلية لحقوق الإنسان بوصفها جهازاً أساسياً**

(٢٦) Schwarzenburger, *Power Politics: A Study of World Society*, pp. 527-528.

في المنظمة، وظيفته تنمية الاحترام لحقوق الإنسان التي تضمنها الإعلان الأمريكي لحقوق وواجبات الإنسان لسنة ١٩٤٣، بالإضافة إلى مهمة أخرى هي الرقابة اليقظة لمراعاة حقوق الإنسان خلال الفترة المحددة لكي توضع موضع التنفيذ للاتفاقية الأمريكية الداخلية لحقوق الإنسان لسنة ١٩٦٩.

وفي ٢٢ تشرين الثاني/ نوفمبر سنة ١٩٦٩ بدأ الإعداد للتوقيع على الاتفاقية الأمريكية الداخلية لحقوق الإنسان، وبالإضافة إلى التعريفات التفصيلية لحقوق الإنسان، فقد نص **على إنشاء محكمة أمريكية داخلية لحقوق الإنسان**، وقد نصت المادة رقم (٦٢) من الاتفاقية على أن الدول الأعضاء التي ترغب في قبول اختصاص هذه المحكمة تقوم بالإعلان عن قبولها هذا عند التصديق على الاتفاقية أو الانضمام إليها. وهكذا تم في تشرين الثاني/ نوفمبر سنة ١٩٦٩ في مدينة سان جوزيه (كوستاريكا)، إقرار المنظمة الأمريكية لاتفاقية أمريكية شاملة عن حقوق الإنسان، تتضمن نصوصاً عن محكمة أمريكية داخلية لحقوق الإنسان. وإذ وُضعت هذه الاتفاقية على غرار ونموذج الاتفاقية الأوروبية عن حقوق الإنسان، بدت في وقت إنشائها واعدة، غير أن السجل التالي عن حماية حقوق الإنسان من جانب عدد من دول أمريكا اللاتينية كان مؤسفاً ومخيباً للآمال.

وبسبب الانتهاكات الواسعة والمستمرة لحقوق الإنسان في العديد من دول أمريكا اللاتينية (مثل الأرجنتين، والبرازيل، وتشيلي، والسلفادور، وغواتيمالا، وهاييتي، ونيكاراغوا، وباراغوي، وبيرو، وأورغواي)، فقد كان على اللجنة أن تجيب عن العديد من الشكاوى بفحص وتحديد دقيقين. **غير أنه يجب أن يلاحظ أن المنظمة الأمريكية قد قبلت عدداً من التقارير، ولكن بقرارات هادئة اللهجة للغاية لتجنب مضايقة الدول المنتقدة**. ومما هو جدير بالذكر، أنه في صدد مناقشات المنظمة الأمريكية عن انتهاكات حقوق الإنسان في تشيلي، عبّر مندوب تشيلي عن رغبة في التصويت بإدانة الانتهاكات الحكومية لحقوق الإنسان في بلده لولا ما يجده نشر هذا الموقف وإذاعته من علانية وتشهير.

سادساً: الميثاق الأوروبي لحقوق الإنسان

بتاريخ ٤ تشرين الثاني/ نوفمبر سنة ١٩٥٠ وقع أعضاء المجلس الأوروبي على الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان ـ وإن كانت لم تدخل في طور التنفيذ إلا اعتباراً من ٣ أيلول/ سبتمبر ١٩٦٣ ـ وهي اتفاقية تتبنى مزيداً من التحديد لتعريف حقوق الإنسان وتضع أداة لتنفيذ الالتزامات القانونية. وهما أمران مفتقدان ـ إلى حد كبير ـ

في المواثيق العالمية، والاتفاقيات الأوروبية تشير في مقدمتها إلى ما سهّل إبرامها فقالت: «إن حكومات الدول الأوروبية التي تتماثل في التفكير وذات ميراث مشترك من التقاليد السياسية، والمثل العليا، والحرية وسيادة القانون.. (قررت) أن تتخذ الخطوات الأولى للتنفيذ الجماعي لحقوق معينة مقررة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان».

والاتفاقية تفرض على الأطراف الموقعة الالتزام أن تكفل داخل ولايتها الحقوق والحريات التي عرفتها وفصلتها في القسم الأول... أما القسم الثاني من الاتفاقية، فإنه مخصص للإجراءات التي تكفل احترام نصوص الاتفاقية. ولهذا الغرض أنشأت الاتفاقية جهازين: **أحدهما** اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان، **والثاني** المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان[٢٧]. والميثاق الأوروبي مع مجموعة البروتوكولات الملحقة به (أي الاتفاقات الملحقة) يغطي معظم ما يغطيه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان مع الفروق التالية:

١ ـ إنه لا يوجد في الميثاق الأوروبي مقابل للمادتين (٢٢) و(٢٥) من الإعلان العالمي التي تعالج التأمين الاجتماعي، والعمالة الكاملة، والشروط العادلة للعمل ومستويات المعيشة الملائمة. فهذه الحقوق كلها تغطيها بالتفصيل معاهدة منفصلة وهي الوثيقة الاجتماعية الأوروبية التي هيئت للتوقيع سنة ١٩٦١ ولم تدخل في حيز التنفيذ إلا في سنة ١٩٦٥. وهذه الوثيقة تستخدم نظاماً أقل أثراً بصفته القانونية (وأكثر بصفته السياسية) في وضع الوثيقة موضع التنفيذ، وذلك لعدم ملاءمة أداة التنفيذ شبه القضائية للميثاق الأوروبي في مجال الحقوق الاجتماعية.

٢ ـ إن المادة الأولى من البروتوكول الأول تذهب في حماية الملكية وحصانتها إلى أبعد مما تذهب إليه المادة (١٧) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

٣ ـ لما كان الميثاق الأوروبي والبروتوكولات الملحقة ملزمة للدول الموقعة عليها، فإنها قد صيغت بطريقة أكثر تفصيلاً من الإعلان العالمي. وهذا أمر متوقع في وثيقة قانونية. غير أنه في الوقت نفسه فإن لبعض التفصيلات أثراً في التقييد من قوة الميثاق. وبوجه خاص فإن المادة (١٥) من الميثاق تنص على أنه في حالة الحرب أو الطوارىء العامة التي تهدد حياة الأمة، فإن أي طرف يستطيع أن يتخذ تدابير يتحلل بها من التزاماته طبقاً لهذا الميثاق (وفقاً لشروط معينة). وفكرة الطوارىء أو حالة الضرورة أو الاستعجال العامة تفسر تفسيراً واسعاً للغاية[٢٨].

---

(٢٧) Oppenheim, *International Law; a Treatise*, vol. 1, pp. 747-748.

(٢٨) Akehurst, *A Modern Introduction to International Law*, pp. 79-80.

ويقول إيان براونلي (Ian Brownlie) إن الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية مع بروتوكولاتها، تعتبر وثيقة حقوق شاملة على أساس النموذج الغربي الليبرالي، وإنها كانت وليدة المجلس الأوروبي. ولقد كان التعريف الدقيق لهذه الحريات والحقوق معيناً لبعض أطراف الاتفاقية على أن يضمنوا هذه الحقوق في قانونهم الوطني بوصفها نصوصاً تنفيذية. وحتى يكون المشروع مقبولاً لدى الحكومات وضعت تحفظات على مدى تطبيقه، ومن هذه التحفظات:

المادة رقم (١٧) التي تنص على أنه لا يوجد في الاتفاقية ما يمكن أن يفسر على أنه يعطي أي دولة أو جماعة أو فرد الحق في ممارسة أي نشاط، وأن يقوم بأي عمل يهدف إلى تحطيم أي من الحقوق والحريات المنصوص عليها في هذه الاتفاقية.. كما إن المادة (١٥) تسمح باتخاذ تدابير تخرج على الالتزامات المقررة وفق هذه الاتفاقية: وذلك في زمن الحرب أو أي حالة طوارىء عامة تهدد الحياة أو الأمة. ومع ذلك فإنه لا يجوز أن يتخذ من التدابير الخارجة المسموح بها ما ينتهك المادة (٢) (حق الحياة في ما عدا الوفيات التي تحدث نتيجة التصرفات المشروعة في الحرب)، والمادة (٣) (التعذيب والعقاب غير الإنساني)، والمادة (٤/ ١) (الرق أو الاستعباد)، والمادة (٧) (العقاب بأثر رجعي)[٢٩].

سابعاً: حق الأفراد في الشكوى أمام اللجنة الأوروبية

كان مشروع الاتفاقية الأوروبية يعطي كلاً من الشخص الطبيعي والمعنوي حق الشكوى إلى اللجنة الأوروبية ـ وذلك إلى جانب الدول المتعاقدة ـ وكان على اللجنة (حسب أحكام المشروع) أن تقوم بإجراء التحقيق اللازم بشأن الشكوى، ثم تحاول تسويتها بالتوفيق بين الخصوم. فإذا لم تصادف محاولتها نجاحاً، وكان الشاكي دولة من الدول المتعاقدة، جاز رفع الأمر رأساً إلى المحكمة لتسويته قضائياً. أما إذا كان الشاكي فرداً فقد كان المشروع يوجب أن تتولى اللجنة إحالة الأمر على المحكمة. غير أن المشروع عدل في ما يخص شكوى الأفراد، وقيد هذا الحق في الاتفاقية بقيود منها أن تكون العدالة المشكو ضدها قد أعلنت اعترافها باختصاص اللجنة في هذا الصدد، وأن توجه الشكوى إلى السكرتير العام للمجلس الأوروبي (المادة ٤٥)، كما تقرر المادة (٤٦) من الاتفاقية أنه «لا يجوز الالتجاء إلى اللجنة إلا بعد استنفاد جميع

(٢٩) Ian Brownlie, *Principles of Public International Law*, 3rd ed. (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1979), pp. 574-575.

طرق الطعن الداخلية وفقاً لمبادىء القانون الدولي بوجه عام، وخلال ستة أشهر ابتداء من تاريخ صدور الحكم الداخلي النهائي».

وفي حالة فحص اللجنة شكوى مقدمة من شخص طبيعي أو منظمة غير حكومية أو جماعة من الأفراد، وفي حالة تبين اللجنة حقيقة الشاكي في شكواه، طبقت في شأنها الإجراءات التي تتبعها بشأن الشكوى المقدمة من إحدى الدول. فإذا لم يكن هناك مناص من رفع الشكوى إلى المحكمة، فإن اللجنة هي التي تلجأ إلى المحكمة نيابة عن الشخص، (المادتان ٤٤ و٤٨)[٣٠].

هذا وجدير بالذكر أن الجمعية الاستشارية للمجلس الأوروبي قد أكدت في توصياتها في سنتين متتاليتين **أهمية إعطاء الأفراد حق الشكوى دفاعاً عن حقوقهم وحرياتهم.**

ففي ٣ أيلول/سبتمبر سنة ١٩٥٣ جاء في هذه التوصية وبإجماع الآراء: «لقد اعتبرت الجمعية الاستشارية منذ البدء أن من الأمور الأساسية لحماية حقوق الإنسان أن يكون لكل شخص يعتقد أن دولة من الدول المتعاقدة قد ألحقت بحقوقه أذى، الحق في أن يقدم شكواه رأساً إلى هيئة دولية تقوم بتحقيقها ومحاولة التوفيق بين طرفي النزاع فيها، وذلك دون حاجة إلى طلب العون من أية حكومة، لأن من شأن تدخل الحكومات أن يحيل الشكاوى الفردية إلى نزاع دولي. ولقد كان القصد من إنشاء اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان هو تحقيق هذا الغرض». وعادت الجمعية الاستشارية فأكدت في السنة التالية في أيلول/سبتمبر سنة ١٩٥٤ توصيتها السابقة (وهي في هذه المرة بأغلبية ٩٠ صوتاً ضد ثلاثة أصوات وامتناع اثنين).. وقد جاء في هذه التوصية: «توجه الجمعية النظر إلى أنه لو تركت حماية حقوق الإنسان لرغبة الحكومات فإنه يخشى أن تظل هذه الحماية حبراً على ورق. كما يخشى أن يظن في الحالات النادرة التي تبدي فيها الحكومات هذه الرغبة أن تلك الحماية إنما أملتها عوامل سياسية، وأن هذه العوامل سيكون لها أثرها في بحث الشكاوى. وبناء عليه تدعو الجمعية ممثلي جميع الدول التي لم تعلن بعد موافقتها على اختصاص لجنة حقوق الإنسان المنصوص عليها في المادة (٢٥) من اتفاقية حماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية لمطالبة حكوماتهم بإعادة النظر في موقفها في هذا الصدد»[٣١].

---

(٣٠) حسن كامل، «الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان،» **المجلة المصرية للقانون الدولي**، السنة ١١ (١٩٥٥)، ص ٤٧ ـ ٤٨.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٤٧ ـ ٤٨.

ثامناً: اختصاصات اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان

اللجنة هيئة سياسية تكاد تقابل الجمعية العمومية للأمم المتحدة وتنتخب أعضاء هذه اللجنة لجنة وزراء المجلس الأوروبي، وذلك بناء على ترشيح الممثلين الوطنيين للجمعية الاستشارية، واختصاص اللجنة إما أن يكون الزامياً أو اختيارياً. فهو **إجباري** في جميع الحالات التي يشير فيها أحد الأطراف إلى أنها انتهاك للاتفاقية من جانب طرف آخر. وعندئذٍ تلتزم اللجنة بفحص الشكوى، فإذا هي أخفقت في تسوية ودية أو في التوفيق، ترفع تقريراً إلى مجلس الوزراء الذي يحدد ـ بأغلبية الثلثين ـ ما إذا كان انتهاك للميثاق قد وقع، وتدابير العلاج التي تتخذ، وعندئذ يلتزم الطرفان بهذا لقرار. ويكون اختصاص اللجنة **اختيارياً** إذا رفعت إليها شكوى من أي شخص أو أية منظمة غير حكومية، أو طائفة من الأشخاص. والصفة الاختيارية لاختصاص اللجنة تعني أن أطراف الاتفاقية إما أن يعلنوا قبولهم مقدماً أو عدم قبولهم لهذا الوجه من وجوه الاختصاص(٣٢).

ويقول أكيهيرست إن الممارسة قد أثبتت أن الدول تميل قليلاً إلى حماية مصالح رعايا الدول الأخرى إلا إذا كانت مصالحها هي التي تحتاج إلى الحماية (ومن هذا القبيل أن النمسا كانت لها مصلحة سياسية في حماية الإيطاليين الذين يتحدثون اللغة الألمانية في جنوب التيرول). وبالإضافة إلى ذلك فإن لدى الدول الخيار في أن تزوّد اللجنة بالسلطة في أن تسمع شكاوى من الأفراد، وقد قبلت معظم الدول الأطراف في الميثاق هذا الوضع في ما سمي بالحق في الالتماس الفردي، في حين أن إنكلترا لم تقبله حتى الرابع من كانون الثاني/يناير سنة ١٩٦٦. ومع ذلك فإن هناك العديد من العقبات يجب التغلب عليها قبل أن تستطيع اللجنة أن تسمع شكوى. وهذه العقبات كأداء بوجه خاص في حالة الالتماسات الفردية. وعلى سبيل المثال، فإنه إذا وجدت أوجه علاج محلية، فإنها يجب أن تستنفد قبل أن يلجأ الفرد أو الدول بالشكوى إلى اللجنة (طبقاً لمبدأ استنفاد العلاج المحلي) أولاً، ويمكن أن تُرفض الالتماسات الفردية أيضاً لأسباب أخرى مثل ذلك: إذا كانت من شخص غير مسمى أو الاساءة لحق الالتماس، أي الإغراق في استعماله.

وبالنسبة إلى مبدأ استنفاد طريق العلاج المحلي أولاً، فإنه يعتبر قاعدة إجرائية وليست موضوعية أو جوهرية، ذلك أن انتهاك القانون الدولي يتمثل في الخطأ الأصلي (سواء كان وحشية البوليس أو نزع الملكية... الخ)، وليس في أن الدولة

---

(٣٢) Oppenheim, *International Law; a Treatise*, vol. 1, pp. 748-749.

المشكوة لا تزود المضرور بعلاج ما. ولذلك فإن وجود علاجات محلية لم تستنفد يكوّن فحسب عقبة إجرائية في وجه الشكوى، وإن كان يقرر أنه تستثنى من هذه القاعدة حال التيقن من عدم جدوى العلاج المحلي، أو حيث يكون هذا العلاج بطيئاً للغاية(٣٣). ويقول غريغ (Greig) بالنسبة إلى تقرير حق الأفراد (الأوروبيين) في الالتجاء إلى لجنة حقوق الإنسان: «هذا نوع من العملية شبه القضائية المتاحة للأفراد مباشرة في مقاضاة الدول. ومع ذلك فإنه يبقى مشكوكاً فيه ما إذا كان حق الفرد في الالتماس إلى اللجنة يقوّي كثيراً الحجة القائلة بأن الأفراد يجب أن يعتبروا مزودين بقدر من الشخصية، ذلك أن وظيفة اللجنة هي بصفة أساسية وظيفة توفيق؛ ولذلك فإنه حتى إذا قبلت ادعاءات الملتمس، فإن أقصى ما تستطيع اللجنة أن تفعله هو أن تُضمن بحثها في تقرير ترفعه إلى لجنة وزراء المجلس الأوروبي مشفوعاً باقتراحاتها إلى الدولة المعنية واللجنة الوزارية. وإنه أمر متروك بصفة مطلقة للجنة حقوق الإنسان أو الدولة صاحبة الشأن في أن يحال الموضوع على المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان. **فليس هناك حق يسمح للفرد بأن يبدأ أو يبادر بإجراءات التقاضي أمام المحكمة**. كما أن أي تصرف يتخذ بناء على توصية اللجنة أو عقب حكم المحكمة هو أمر تقوم به اللجنة الوزارية بصفة مطلقة. وإذا كانت منظمة الأمم المتحدة أو أية منظمة أخرى ذات عضوية كبيرة ومتسعة، ولديها السلطة في أن تتصرف على المستوى الدولي، يمكن أن يقال إن لها شخصية موضوعية، فإن الشك قد ثار بشأن وضع المنظمات ذات العضوية المحدودة، واستثناء من ذلك حيث يسلم ضمناً بأهليتها من غير الدول الأعضاء. والاعتبارات نفسها تطبق على وضع الأفراد الذين منحوا حقوقاً مقتضاة نافذة في ظل عدد من المعاهدات التي وقعت عليها دول قليلة فحسب»(٣٤).

تاسعاً: المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان

ويساوي عدد القضاة فيها عدد الأعضاء في المجلس الأوروبي، وقد نص على أنه لا يجوز أن يكون أكثر من قاضٍ يحمل الجنسية نفسها (المادة (٣٨)). وعندما تنعقد المحكمة للفصل في قضية، فإنها تتكون من سبعة قضاة: بما في ذلك قاض يحمل جنسية الدولة التي تكون طرفاً في النزاع. وإذا لم يوجد هذا القاضي تختار هذه الدولة شخصاً تكون له صلاحية القاضي. ولكن هذا القاضي الجالس لا يشترك في المداولة (المادة (٤٣)). ويمتد اختصاص المحكمة إلى جميع القضايا التي تتعلق بتفسير

(٣٣) Akehurst, *A Modern Introduction to International Law.*

(٣٤) D.W. Greig, *International Law*, 2rd ed. (London: Butterworths, 1976), pp. 7-118.

وتطبيق الاتفاقية والتي يحيلها عليها الأعضاء أو لجنة حقوق الإنسان (المادة (٤٨))، وذلك بشرطين:

ـ أن يعلن الطرفان أنهما يعترفان بالاختصاص الإجباري للمحكمة، (المادة (٤٥)).

ـ أنه إذا كان محيل القضية إلى المحكمة طرفاً في الاتفاقية، فإن هذا الطرف إما أن يكون الدولة التي يكون المواطن التابع لها هو الذي يدعي أنه ضحية، أو الدولة التي تكون الشكوى قد قدمت ضدها (المادة (٤٣)).

وعلى أية حال، فإن المحكمة تستطيع أن تنظر في قضية بعد أن تكون اللجنة قد أعلنت إخفاقها في جهودها التي بذلتها من أجل تسوية ودية، وفي خلال ثلاثة شهور من رفع تقرير اللجنة إلى لجنة الوزراء، (المادة (٤٧)). فإذا طرحت القضية على المحكمة، فإنه تكون لها السلطة في «أن تعوض الطرف المضرور أو بالأدق ترضيه ترضية عادلة» (المادة (٥٠)). وحكم المحكمة نهائي (المادة (٥٢)). وتتعهد الدولة الموقعة على الاتفاقية باحترام حكم المحكمة في القضية التي تكون إحداها طرفاً فيها (المادة (٥٣)).

وتقوم لجنة الوزراء في المجلس الأوروبي بالإشراف على تنفيذ أحكام المحكمة (المادة (٥٤))[٣٥].

عاشراً: مدى تفوق الاتفاقية الأوروبية في حماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية

يوجز الأستاذ ستارك (Starke) مدى تقدم الاتفاقية في مجال الإلزام القانوني للحريات والحقوق الإنسانية، فيقول:

«حقيقة أنه قد أقيم في أوروبا جهاز إداري دولي، محكمة دولية بقصد حماية حقوق الإنسان هي اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان والمحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان، غير أن هذين الجهازين يعملان تحت قيود قضائية وإجرائية، وكذلك فإن عدداً محدوداً من الدول قبل اختصاصهما. . . وهذا الميثاق الإقليمي المهم (ميثاق حقوق الإنسان الأوروبي) يتجاوز الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في ما يلي:

ـ إنه يفرض أوامر ملزمة حتى تزود التدابير المحلية العلاجات الناجعة بشأن

---

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٨٠٤.

عدد من الحقوق المنصوص عليها في إعلان الحقوق.

ـ إنه يتضمن تعريفاً دقيقاً وتفصيلياً لمثل هذه الحقوق التي يتضمنها، وكذلك الاستثناءات والقيود بالنسبة إلى كل حق منها.

ـ إنشاء لجنة أوروبية لحقوق الإنسان لكي تتحرى وتضع التقارير عن انتهاكات حقوق الإنسان»[٣٦].

ويقول براونلي إنه وإن لم تكن للجنة السالفة الذكر سلطات محكمة، غير أنها في تناولها الالتماسات يمكن أن يقال إنها تتصرف كهيئة قضاء أو بطريقة قضائية[٣٧]. وعلى الرغم من أن اللجنة كانت نشيطة للغاية وعالجت مئات من الطلبات، إلا أن الكثير منها لم يقبل إما بسبب عدم استنفاد سبل العلاج المحلية، وإما بسبب أن أنشطة المدعين تهدف إلى تحطيم الحقوق والحريات التي تكفلها الاتفاقية (المادة (١٧)). وعلى هذا الأساس رفضت اللجنة طعن الحزب الشيوعي الألماني في قرار حله[٣٨].

حادي عشر: النتائج العملية التي حققتها الاتفاقية الأوروبية في مجال حقوق الإنسان

يقول غريغ: «لقد أسهمت الاتفاقية بدون شك في تبني العديد من تقريرات حقوق الإنسان في العديد من دساتير الدول المنبعثة حديثاً، ومع ذلك فإن تأثير الاتفاقية لا يزال غير مؤكد. أما في أوروبا ذاتها فإن تأثير الاتفاقية يبلغ أعظم مداه في تلك الدول التي تكون فيها المعاهدات القانونية الدستورية جزءاً من القانون المحلي. ومع ذلك، فإنه حتى في هذه الدول، لا تجوز المبالغة في تقرير دلالة الاتفاقية، **لأن الاتفاقية هي القاسم المشترك أو المؤشر العام عن المدى الذي يستطيع عدد من الدول «ذات الفكر المشترك أو المتماثل» وفقاً له أن تتفق على حقوق إنسانية جوهرية معينة. فالاتفاقية تردد ـ إلى حد كبير ـ الحقوق التي تؤمن الدول المتعاقدة أنها مقبولة بالفعل داخل قانونها المحلي**. وإذا كانت قاعدة ضرورة استنفاد الحلول المحلية توجب على الفرد، قبل أن يلجأ إلى اللجنة مدعياً انتهاكاً لحق من حقوقه، أن يسعى

---

(٣٦) J. G. Starke, *An Introduction to International Law*, 8th ed. (London; Woburn, MA: Butterworths, 1977), pp. 392 and 394.

(٣٧) Brownlie, *Principles of Public International Law*, p. 584.

(٣٨) المصدر نفسه.

للحصول على تعويض في محاكم الدولة المعنية، لذلك فإن المجال الذي يمكن أن تنجح فيه شكوى أمام اللجنة يكون مقصوراً على قدر محدودٍ من المراكز تكون فيها وجهة نظر اللجنة في الاتفاقية مختلفة عن التفسير الذي تكون الدولة قد وضعته. ولذلك فإن الأمثلة على انتهاكات صارخة للاتفاقية سوف تكون نادرة. وتبعاً لذلك، فإنه ليس مما يثير الدهشة أن ما يقرب من ٩٥ بالمئة من الالتماسات التي ترفضها اللجنة، ترفض في الفحص الأولي، وإن عدداً محدوداً للغاية مما لم يرفض وصل إلى محكمة حقوق الإنسان على الرغم من أن الاتفاقية وقعت منذ سنة ١٩٥٠. أما بالنسبة إلى ما تبقى من الحالات، فربما كان صحيحاً القول إنه طالما أن معظم انتهاكات الاتفاقية سوف تتولد من اختلافات في التفسير أو عدم الاحتياط، فإن التعليق أو الدفاع المعارض الذي تبديه الدولة المدعى عليها أمام اللجنة سوف يؤدي بطريقة طبيعية إلى نوع من الاتفاق يصل إليه الطرفان. وفي هذا المجال بالذات يكون عمل نصوص الاتفاقية في الإلزام محققاً لأنفع الآثار»[٣٩].

غير أن شراحاً آخرين لا يبخسون المحكمة الأوروبية حقها أو على الأقل دورها في حماية حقوق الإنسان على الرغم من أنها لا تختص إلا حيث تقبل الدول عرض النزاع عليها أو تحيل اللجنة إليها القضية. فيقول ستارك: «إنه لا يجوز التقليل من تأثير المحكمة، ذلك أن إمكانية مضي المحكمة في نظر الدعوى قد ساهمت في تسوية سابقة على طرح هذه الدعوى على المحكمة كما هو الحال في قضية كنيشت (Knecht) (وتتعلق بحق المحبوسين في الحصول على معونة المحامي)، فضلاً عن أن كلاً من اللجنة والمحكمة قد أدى ـ بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ـ إلى تغيير في التشريع، وقد حدث ذلك بصفة خاصة عندما سعت الحكومة لتجنب صدور حكم ضدها. ومن هذا القبيل (تعديلات في التشريع الجنائي البلجيكي بمناسبة قضايا دو بكر (De Becker)). وأما بالنسبة إلى القضايا القليلة التي عرضت على المحكمة، فقد أصدرت فيها أحكاماً مهمة احترمتها المحاكم والمشرعون في الدول الأطراف (وتناولت مبادىء مهمة من حيث وجوب سرعة المحاكمة، والمدة المعقولة التي يكون فيها الحبس الاحتياطي مشروعاً). غير أن أهم الأحكام ـ وكانت له أصداء دولية ـ كان الحكم في قضية غلودر (Gloder) سنة ١٩٧٠ الذي أكد الحق في محاكمة علنية عادلة أمام محكمة مستقلة محايدة طبقاً للمادة (٦) من الاتفاقية الأوروبية، وهو ما «ينطوي بالضرورة على حق السجين في حرية الاتصال بمحاميه».

(٣٩) Greig, *International Law*.

ويقول براونلي إن اللجنة والمحكمة الأوروبيتين قد زودا في عملهما بمادة قيمة من حيث تفسير النصوص الخاصة بالحريات المدنية، وفكرة استنفاد أوجه العلاج المحلية. ومع ذلك فإن الإجراءات المتبعة أبعد من أن تكون مسعفة، ومقدار الحماية المباشرة محدود نوعاً، وفي الوقت نفسه فإن عمل الجهازين قد كشف عن وجوه تعارض بين نظم القانون الوطنية (كما ظهر في سماح التشريعين النمساوي والألماني بالحبس الاحتياطي لمدد طويلة). غير أن الاتفاقية قد أثرت في أحكام المحاكم الوطنية على نحو ما أثرت في سياسة المشروعين الوطنيين (وقد ظهر ذلك: في تأثير الحكم في قضية دوبكر في التشريع البلجيكي)[٤٠]. ومن الممكن أن تؤثر التجربة الأوروبية في إنشاء اتفاقيات إقليمية مماثلة، وقد حدثت تطورات بالفعل في أمريكا اللاتينية[٤١].

ما العمل؟

خلال ثلاثين عاماً أو ما يزيد، مر جيلنا التعس بالعديد من اللحظات المصيرية، وما أكثر القرارات الخطيرة التي اتخذت بخفة أو رعونة أو طيش، في لحظات حاسمة مصيرية كان لا بد فيها من مواقف جادة وحكيمة ومتزنة... غير أنه كان يستحيل اتخاذ تلك المواقف والإنسان العربي مضيّع الشخصية مهدر الآدمية... وأنا في هذا لا أتحدث عن صفوة تكافح عن وجودها، وإنما أتحدث عن ملايين المواطنين العرب.

وليس المقام الآن مقام تاريخ أو رواية أحداث تاريخ العرب الحديث، وإنما يعنينا الآن أن نتكاتف جميعاً ـ مهما تباينت انتماءاتنا ـ لكي نرفع أنقاض بناء شامخ قد هوى، كان فيما مضى يسمى بلاد العرب والشعب العربي والإنسان العربي.

وهذا الحديث عن الأنقاض ليس ضرباً من ضروب المبالغة أو التهويل، وإنما هو حقيقة أو مأساة، يستحيل اخفاؤها أو التهوين من شأنها حتى ولو كثفت أجهزة الحكم والإعلام من جهودها المستميتة لتغطية الوجه الكئيب للمشكلة، ومحاولة تزييف بسمة تطبعها على شفاه مبتئسة، أو صورة مشرقة ترسمها عن خرائب مظلمة.

إن الذين يشهدون الأحداث التي تجري في المنطقة يشعرون بذهول لغرابة وفظاعة ما يجري، وهؤلاء المراقبون يشعرون أكثر بفداحة الدمار الذي أصاب

(٤٠) Starke, *An Introduction to International Law.*

(٤١) Brownlie, *Principles of Public International Law*, p. 575.

العرب.. وأوكد أن الدمار لا يبلغ حد النكبة إذا هو اقتصر على وجه واحد من وجوه الحياة الاجتماعية: كالدمار الاقتصادي أو حتى الدمار المادي.. وإنما الدمار الذي أصاب العرب أشد هولاً لأنه أصاب الشعب العربي نفسه والإنسان العربي.

وليس المجال الآن مجال تحديد المسؤوليات والمسؤولين عن هذا الدمار، وإنما مهمتنا الأولى والأساسية أن نحدد السبب أو الأسباب، حتى نستطيع أن نواجه المشكلة أو نحاول أن نبلغ الحل. وفي يقيني أن السبب الرئيسي في كل ما عانيناه ونعانيه هو كفر نظم الحكم المتعاقبة بالإنسان وكرامته، وعدم إيمانها بأنه لا وجود لإنسان ولا لإنسانية الإنسان بدون احترام حريته.. هذه حقيقة تبلغ في قوتها حد البديهيات المسلم بها، واكتشاف هذه الحقيقة وتطبيقها في بداية عصر النهضة في أوروبا، هو الذي أدى إلى نهضة أوروبا وتفوقها الساحق وحضارتها السامقة.. فعلت أوروبا ذلك وحققت معجزتها عن طريق العقل وبمقاومة الطغيان الديني الكنسي والتمرد عليه.

أما في العالم الإسلامي، حيث كانت كرامة الإنسان أو تكريم بني آدم ركناً في العقيدة الإسلامية وإحدى حقائقها الجوهرية، فقد طمستها نظم الحكم المتعاقبة.. فكان هذا التدهور الذي وصلنا إلى دركه الأسفل اليوم! ويعلم الله أنني في أشد ساعات الظلام حلكة، رفعت الصوت منذراً بأن الحرية هي قضية العرب، وأن الإنسان العربي آدمي لا يجوز أن يعامل معاملة الحيوان الذي يستأنس في قفص ويوفر له الطعام والشراب، أو القاصر الذي تفرض على عقله وإرادته الوصاية وتوضع لمشكلاته الحلول الجاهزة. وعقب هزيمة حزيران/يونيو ١٩٦٧ الشنعاء، أصدرت مؤلفاً كاملاً أعالج فيه الموضوع، ولكنه صودر. ولا تهمكم كثيراً تفصيلات ما حواه هذا المؤلف، وإن كان أخطر ما فيه أنه لن تنضج وتكتمل الشخصية القومية العربية بدون الحريات.

واليوم، وبعد خمسة عشر عاماً كاملة، تؤلف اليوم عندنا في مصر لجنة قومية لكي تؤكد هذا المعنى، لا بأي دافع أو انتماء حزبي، وإنما بدافع انتمائنا القومي وحبنا لبلدنا وإنساننا، ابناً كان أو أخاً أو أباً أو جداً.. وقبل تأليف هذه اللجنة وقبل أحداث أيلول/سبتمبر سنة ١٩٨١ بأيام تألفت لجنة على المستوى العربي ـ عن طريق المحامين العرب ـ للدفاع عن حقوق الإنسان، وإن كانت هذه اللجنة لم تباشر عملها.. ونأمل أن تتكون لجنة أخرى على مستوى أكبر لهذا الغرض، غير أنه من الضروري لكي يكون تكوين لجنة الدفاع عن الحريات عملاً مجدياً، أن نحدد طبيعة المشكلة أو أبعاد القضية التي ندافع عنها.. وأن نسائل أنفسنا: هل تسمح لنا قدراتنا أو تتوافر لنا الوسائل القادرة على حل القضية؟

حقائق أساسية

هناك حقائق مهمة لا بد من أن نبرزها أولاً. وأن نوضحها. إن هذه الحريات ذات وظيفة خطيرة لأنها تتعلق بإنسانية الإنسان نفسه وآدميته. وإن هذه الحريات التي نريد الدفاع عنها هي حقوق في مواجهة سلطة الدولة أو الحكم. وإن هذه الحريات لم تعد أمراً داخلياً بحتاً يخضع لهيمنة كل دولة، وإنما صار أمراً دولياً يتجاوز السيادة القومية، ليجعل من الإنسان شخصاً دولياً بقدر ما يعترف له من حقوق. وأول ما نود تأكيده أن الحريات ليست ترفاً ـ ولا يجوز أن تكون ترفاً ـ لا ينتفع به سوى القادرين، وإنما هي ضرورات حيوية لا تتحقق للإنسان بدونها كرامة أو إرادة أو فكر. فهي إذاً مقومات الإنسان نفسه. وطالما كان الإنسان المحور لهذه الحريات، فإن كفالة هذه الحريات تغدو الغاية الوحيدة من وراء كل ما يوضع من نظم.

غير أن المشكلة الأساسية بالنسبة إلى الحريات أنها تقف موقف المواجهة من سلطة الدولة أو الحكم، لأنها في الممارسة تمثل قيوداً على هذه السلطة، فبقدر ما تتسع رقعة الحريات تنكمش سلطة الحكم.. ولعل هذا التصوير هو ما تعتنقه نظم الحكم المطلقة التي تنظر إلى الحريات على أنها مواقع مقاومة لسلطانها الذي لا تقبل فيه مشاركة.. وليس الأمر كذلك بالنسبة إلى النظم الحكم الديمقراطية التي تسلم عن رضا بمشاركة كاملة من جانب الشعب في سلطة الحكم، وهي مشاركة لا تتحقق إلا عن طريق الحريات. ولعله يكون واضحاً من ذلك أن مدى ما يتمتع به الإنسان من حريات يتوقف على مدى ما يتحلى به نظام الحكم من ديمقراطية، ومدى ما تنطلق إليه سلطة الحكم الشعبية في المجال السياسي. غير أن المشاهد اليوم أن الدولة المعاصرة ـ حتى أشدها ديمقراطية ـ أكثر جنوحاً إلى الاستبداد منها إلى الديمقراطية.. وهذا أمر طبيعي، في عصر صار تدخّل السلطة في كل الشؤون أمراً ضرورياً ليس حفاظاً على كيان السلطة وحدها، وإنما حفاظاً أيضاً على كيان الإنسان وحرياته.. ولهذا السبب صار الضمان الحقيقي للحريات ضماناً دولياً لا قومياً.. ومن هنا كانت الدعوة الجادة إلى إصدار إعلانات عالمية وإبرام اتفاقات ومواثيق دولية عن حقوق الإنسان.

ولا بد من وقفة هنا عند هذا التطور الذي بلغته الحريات عندما انتقلت إلى مجال التنظيم الدولي، فلقد خرجت بذلك من عداد الأمور الداخلية التي تتصرف فيها الدولة بمطلق سيادتها، لكي تغدو أمراً دولياً يهم الجماعة الدولية بأسرها. والنتيجة الخطيرة لذلك أن الحرية التي كانت تكفلها للمواطن مجرد ضمانات قانونية ودستورية

محلية، صارت حقاً للإنسان كمواطن دولي تكفله المواثيق الدولية. وبذلك أمكن الحديث عن حدث خطير هو أن الإنسان صار يتمتع بقدر من الشخصية الدولية يسمح له أن يدافع عن حرياته في وجه دولته نفسها، وعلى المستوى الدولي بوصف هذه الحريات حقوقاً دولية تقيد من سيادة دولته.

برنامج العمل

إننا لم نقصد بالتذكير بالحقائق الثلاث السابقة مجرد سرد علمي، وإنما أردنا تحديد طبيعة المشكلة التي نواجهها، وأبعاد القضية التي تعترضنا حتى نتوصل إلى الحلول الصحيحة في هذا الشأن:

فأولى الحقائق التي يجب أن نضعها في الاعتبار هي أن الدفاع عن الحريات يعني القيام بهذا الدفاع في وجه المعتدي المحتمل.. وهو لن يكون في معظم الأحيان سوى سلطة الحكم، **وثانيتها** أن موقف سلطة الحكم من الحريات يتفاوت (تشدداً وتساهلاً) بتفاوت نظم الحكم في مدى ديمقراطيتها أو استبدادها. **وثالثتها** أن سلطة الحكم تكون دائماً في المركز الأقوى لا بسبب غلبة الاستبداد عليها، وإنما بسبب حيازتها لأجهزة القهر وما قد تغريها بها هذه الحيازة (حتى في الدول الديمقراطية) من استهانة بالحرية أو ما يصدر في منازعات الحرية من أحكام للقضاء لا ترضخ لها ولا تنفذها... وليس ذلك سوى وجه لمشكلة أبدية هي مشكلة إكراه السلطة على احترام القانون والتزام العدل. **ورابعتها** أنه مهما بلغت الضمانات القانونية والدستورية الداخلية للحريات من إحكام، فإنها تظل مرهونة بمشيئة سلطة الحكم، فهذه السلطة (سواء أكانت من الأصل مستبدة مطلقة أو استجابت لغرابة الاستبداد) قادرة على أن تعصف بكل هذه الضمانات... ولا يكون هناك مناص ـ عندئذ ـ من الاحتماء بالضمانات الدولية، مهما بدا عجز هذه الضمانات أو هزالها في كثير من الأحيان.

وهذه الحقائق الواضحة تضع لنا الحلول وتهدينا إلى الطرق السليمة، وما يجب أن نتخذه من مواقف. فلا بد من أن نؤمن بأن كفالة الحريات وضمانها مهمة مستمرة سواء أكان نظام الحكم ديمقراطياً أو غير ديمقراطي، ذلك أن العدوان على الحرية أمر طبيعي أو متوقع دائماً حتى ولو كان هذا العدوان بحسن نية. فاليقظة الدائمة أمر ضروري لمن ينذر نفسه للدفاع عن الحريات.

والدفاع عن الحريات (حتى لا يكون مجرد أمر شكلي) هو علم وتعليم، فهو علم لأنه يتطلب دائماًعميقاً للقوانين واللوائح التي تعالج الحريات أو تنظمها. ومثل

هذا الفهم لا ينبغي أن ينحصر في حدود التشريع القومي، وإنما لا بد من أن يكون متسع الأفق بفحص التشريعات الأجنبية في الدول الديمقراطية وبتدبر موقف القضاء والفقه فيها. . بالإضافة إلى مقارنة بالتنظيم الدولي لهذه الحريات أو ما صار مصطلحاً على تسميته «حقوق الإنسان».

والدفاع عن الحريات ليس علماً فحسب، وإنما هو إلى جانب ذلك تعليم. فواجب اللجنة التي تدافع عن الحريات، كما هو واجب الأحزاب المعارضة، أن تبصّر جميع المواطنين وبطرق النشر والإعلام كلها وعلى أوسع نطاق ممكن، بحقوق الإنسان في بلدها وإلى أي مدى تنبسط، وعلى أي نحو تضيق أو تهدد. ففي مقدمة مهمات اللجنة كسر أو تحطيم حاجز الجهل السياسي الشاهق الذي بُني على مدى قرون من حكم استبدادي، حال بين الإنسان العربي وبين أن يدرك الأوليات والبديهيات الأساسية المتعلقة بحقوقه في وجه السلطة. وبدون هذا الإدراك سوف يستحيل على الإنسان العربي أن يتبين إلى أي مدى أهدرت حقوقه كإنسان وليس كمواطن فحسب. وإنه لأمر محزن أن نقرّر أن الأمية التي تفتك بهذا الشعب، تفتك بجهاله ومتعلميه، وأن أمية المتعلمين أشد خطراً وأبعد أثراً لأنها أخطر أنواع الأمية: فهي الأمية السياسية التي تغرس أحط الخصال، وهي النفاق.

وأخيراً، فإن الدفاع عن الحريات حتى يكون مجدياً وفعّالاً (وليس مجرد لافتة أو شعار) لا بد من أن تتوافر لنا أو نوفّر نحن الوسائل الفعّالة لمواجهة عدوان سلطة الحكم. إن المفروض ـ وعمل هذه اللجنة عمل شرعي ودستوري ـ أن يكون عملاً علنياً ومواجهاً ومجابهاً وبالطرق القانونية. فلسنا إذاً في مجال التمرد أو الانقلاب، بل على النقيض من ذلك نحن نعتبر أنفسنا في مواجهة أعمال التمرد على الدستور أو الانقلاب من جانب الدولة نفسها، ومن واجبنا أن نشجب بكل الوسائل القانونية هذا التمرد أو الانقلاب. وفي اعتقادي أن من أهم هذه الوسائل هو ما كان متاحاً بالفعل ويحتاج الأمر إلى تدعيمه. ويزيد على ذلك في الأهمية استحداث الضمانات والأحكام التي تفزع متقلد السلطة من أن يقدم على عدوان. . . ولذلك فإنني أتصور أنه لا بد من بذل الجهود المضنية ـ متضامنين جميعاً في ذلك ـ لوضع النظم والإجراءات التي تدعو أي حاكم أو منقذ لأن يفكر ألف مرة قبل أن يعتدي على حريات الشعب وكرامة الإنسان العربي.

ولا بد أولاً من دعوة مكثفة إلى إلغاء قانون الطوارىء وليس حالة الطوارىء وحدها. فقل أن يوجد بلد عربي ليس فيه قانون للطوارىء أو للأحكام العرفية لا بد من أن يساء استخدامه طالما كان جاهزاً. وإذا كان لا بد من وجود قانون ينظم حالة

الطوارىء، فلا بد من أن يقتصر على حالة الحرب وحدها، وأن يسمح فقط باتخاذ تدابير محدودة دون تدخل السلطة العسكرية أو إقامة محاكم عسكرية، وأن تحذف نهائياً سلطة الاعتقال، وأن يكون أقصى إجراء أو تدبير يتخذ بالنسبة إلى الحرية الشخصية (وبضمانات جوهرية وتحت رقابة القضاء العادي) **هو تحديد مكان الإقامة في بلد وليس في حي أو في منزل**. إن الاعتقال، في نظري، جريمة كبرى لا بد من أن تشجب وأن تقاوم لا لأنها تصدر عن جهة الإدارة في صدد ما تتوهمه من خطر لا يبلغ حد الجريمة فحسب، وإنما لأنها كذلك اغتصاب، هي اغتصاب لآدمية إنسان ومعاملته كحيوان مفترس. . . بإيداعه في قفص!

ولا بد من استصدار قانون يعتبر تعذيب أي شخص بمعرفة السلطة العامة أو أحد أعوانها (في أي مكان تابع لهذه السلطة)، جناية تسمى جريمة الخيانة العظمى ضد الإنسانية (لأنها تنصب على جسم الإنسان أو آدميته) أياً كان نوع التعذيب (مادياً أو معنوياً)، وتكون العقوبة المقررة لهذه الجريمة الإعدام أو الأشغال الشاقة المؤبدة.

ولا بد من أن تُضمن هذا القانون أحكام **يحاسب فيها رئيس الدولة والوزراء عن الاعتداء على الدستور أو الحريات العامة، وأن تجري هذه المحاكمة أمام المحكمة الدستورية العليا إذا كانت موجودة (وتنشأ إذا لم يكن قد اعترف بعد بوجودها)، ويكون هذا اختصاصاً جديداً يضاف إلى اختصاصاتها على غرار ما يجري في المحكمة الدستورية في ألمانيا الغربية**. كما اقترح أن **يحاكم أعضاء المجلس النيابي أمام هذه المحكمة** عن اشتراكهم على أي نحو في إصدار قوانين معتدية على الحريات، باعتبار أن العمل التشريعي الذي يستهدف هذا الاعتداء جريمة سياسية كبرى، تفقد مرتكبها الثقة والاعتبار الواجبين في عضو ممثل الشعب.

وحتى نؤمن وندعم أجهزتنا الدستورية الرقابية في وجه العدوان التشريعي الغاشم من جانب أغلبية حزبية غاشمة مغرورة بقوتها، لا بد من أن ندعم قضاءنا الدستوري غير مكتفين بالنص عليه في الدستور كمؤسسة دستورية، وإنما لا بد من أن نفصل في الدستور أحكام هذا القضاء سواء من حيث التشكيل أو الضمانات أو الاختصاصات. . وبذلك نؤكد استقلال القضاء الدستوري عن المشرع الذي يقوم هو بتنظيم أوضاعه، وهو يعلم أنه يواجه القاضي الذي يراقب تصرفاته التشريعية. غير أن هذا الاستقلال لا يكفي، وإنما لا بد من أن يؤكد استقلال هذا القضاء حيال السلطة التنفيذية، فلا تملك على أي نحو التدخل في شؤونه أو في تعيين أعضائه، وإنما يترك للسلطة القضائية أمر هذا التعيين أو يجرى بالانتخاب من جانب السلطة القضائية أو من جانب الشعب لمرشحين يزكيهم القضاء بشروط معينة. يضاف إلى ما

تقدم وجوب عرض كل التشريعات المتعلقة بالحريات على دائرة من دوائر المحكمة الدستورية العليا قبل إصداره، حتى لا يحول ذلك دون إمكان الطعن اللاحق بعدم الدستورية أمام دائرة أخرى. . على أن يكون الطعن بعدم الدستورية متاحاً لجميع المواطنين في تشريعات الحرية بدعوى مباشرة ومن دون رسوم.

هذه خواطر وأمنيات سجلتها بمناسبة إنشاء لجنة قومية مصرية للدفاع عن الحريات، وإنني واثق بأنه لا بد من القيام بعمل من أجل الحريات وحقوق الإنسان العربي، ولا بد من الإصرار على إنشاء لجنة قومية عربية أو عدة لجان على مستوى الوطن العربي، تدافع عن أشرف قضية وأنبل غاية، وأشد المطالب ارتباطاً بوجود ومصير الشعب العربي.

الفصل الرابع عشر

في سبيل إنشاء محكمة عربية لحقوق الإنسان العربي(*)

حسين جميل(**)

مقدمة

في السابع من تشرين الأول/ أكتوبر سنة ١٩٤٤ وقّع رؤساء وفود خمسة بلدان عربية، هي مصر وسوريا والأردن والعراق ولبنان، على بروتوكول بتأليف «جامعة للدول العربية المستقلة التي تقبل الانضمام إليها» عرف باسم «بروتوكول الإسكندرية».

وكان من جملة قرارات المجتمعين الذين توصلوا إلى هذا البروتوكول «تأليف لجنة فرعية لإعداد مشروع لنظام مجلس الجامعة العربية»، وكان في هذه اللجنة ممثل من العربية السعودية، بالإضافة إلى ممثلي البلدان الخمسة التي سبق الإشارة إليها. وقد أتمت هذه اللجنة عملها في المدة من ١٤ شباط/ فبراير إلى ٣ آذار/ مارس ١٩٤٥. ثم قبل المشروع بصيغته النهائية من قبل اللجنة التحضيرية للمؤتمر العربي العام ـ وهي التسمية التي سمي بها المجتمعون الذين وقعوا بروتوكول الإسكندرية ـ

(*) في الأصل ورقة قدمت إلى: **جامعة الدول العربية: الواقع والطموح** (ندوة) (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٣)، تحت عنوان: «دور الجامعة العربية في إنشاء محكمة عربية لحماية حقوق الإنسان». وقد نشرت في: **المستقبل العربي**، السنة ٥، العدد ٥٠ (نيسان/أبريل ١٩٨٣)، ص ١٦ ـ ٤٠.

(**) نقيب المحامين العراقيين سابقاً.

وأعطي لهذا المشروع عنوان «ميثاق جامعة الدول العربية»، ووقع عليه في القاهرة بتاريخ ٢٢ آذار/مارس سنة ١٩٤٥ رؤساء وفود ستة بلدان عربية هي: سوريا وشرق الأردن والعراق والعربية السعودية ولبنان ومصر، ثم وقعت عليه اليمن بعد ذلك في أيار/مايو ١٩٤٥.

وجاء في ديباجة الميثاق أنه «تثبيتاً للعلاقات الوثيقة والروابط العديدة التي تربط بين الدول العربية، وحرصاً على دعم هذه الروابط وتوطيدها على أساس احترام استقلال تلك الدول وسيادتها، وتوجيهاً لجهودها إلى ما فيه خير البلاد العربية قاطبة وصلاح أحوالها وتأمين مستقبلها، وتحقيق أمانيها وآمالها، واستجابة للرأي العربي العام في جميع الأقطار العربية، قد اتفقوا على عقد ميثاق لهذه الغاية». وجاء في المادة الثانية من الميثاق أن «الغرض من الجامعة توثيق الصلات بين الدول المشتركة فيها وتنسيق خططها السياسية تحقيقاً للتعاون بينها وصيانة لاستقلالها وسيادتها والنظر بصفة عامة في شؤون البلاد العربية ومصالحها».

وكان قيام جامعة الدول العربية فاتحة أمل للأمة العربية بأن تكون الخطوة الأولى في مسيرة الأمة العربية نحو تحقيق وحدتها بعدما فرقتها غزوات الفاتحين، سواء قبل الحرب العالمية الأولى أو بعدها، حين أقامت الدول الاستعمارية حدوداً جغرافية وسياسية بين قطر وآخر من أقطار هذه الأمة الواحدة. ثم إن دولة كبرى من دول الاستعمار خانت أمانة الانتداب التي أخذتها على نفسها، وبدلاً من أن تبدي إنكلترا المشورة والمساعدة الإداريتين لشعب فلسطين إلى أن يستطيع القيام وحده فيقرر لنفسه دولته المستقلة ـ وهذه هي مهمة الدولة المنتدبة كما تقررها الفقرة (٤) من المادة (٢٣) من ميثاق عصبة الأمم ـ قدمت كل عون ومساعدة ومناصرة وتشجيع لليهود في عملهم على تهويد فلسطين. وعندما انتهت الحرب العالمية الثانية، هيأت ـ بإسناد الولايات المتحدة الأمريكية ودول أخرى ومساعدتها ـ لليهود أن يقيموا لهم دولة على قسم من فلسطين، ولم يكونوا يشكلون إلا حوالى ٣٠ بالمائة من مجموع السكان، بدلاً من أن تقوم في عموم فلسطين دولة ديمقراطية واحدة لجميع سكانها على اختلاف دياناتهم. وبذلك زرع الاستعمار في هذا الجزء من وطننا دولة غريبة فصلت بين جناحي الوطن العربي في آسيا وأفريقيا.

وما إن مر بعض الوقت على قيام جامعة الدول العربية حتى بدأت الشكوك تساور نفوس الكثيرين من أبناء هذه الأمة في أن يكون هذا الجهاز مؤهلاً لأن يقوم بالمهمات التي أملوا أن يضطلع بها على الصعيدين الداخلي والخارجي. وجاءت قضية فلسطين في السنوات الأولى لقيام الجامعة، وضياع جزء عزيز من صميم هذا الوطن

ليزيد الشكوك في إمكان الجامعة مجابهة الأحداث التي تواجه هذه الأمة. وبصرف النظر عن الحقيقة بشأن مسؤولية جامعة الدول العربية بوجه خاص، وأياً كانت نسبة المسؤوليات في هذه القضية بين الدول العربية حينئذٍ من جهة، وبين جامعتهم من جهة أخرى، فإن ما حدث أضعف مكانة جامعة الدول العربية لدى أبناء هذه الأمة. وبقيت مكانة الجامعة العربية ضعيفة لدى أبناء هذه الأمة إلى يومنا هذا، ولا سيما لدى المتعلمين والمثقفين والواعين سياسياً واجتماعياً، والمدركين لحقيقة الأخطار التي واجهتها الأمة العربية، ولا تزال تواجهها في حاضرها، وفي الآتي من الأيام. ولا شك في أن هذا الأمر هو أحد الأسباب التي دعت **مركز دراسات الوحدة العربية** إلى إقامة هذه الندوة لبحث موضوع «جامعة الدول العربية: الواقع والطموح».

إن ضعف جامعة الدول العربية له أسباب متعددة، الحديث عن بعضها يخرج عن نطاق بحثنا هذا، لذلك نتجاوز عن الحديث فيه، ونتكلم عن أبرز ما يتصل بموضوعنا من تلك الأسباب. وقبل أن نتحدث عما نراه في هذا الشأن، نبين أن حديثنا عن الجامعة يتناول حياتها منذ قيامها إلى اليوم. وعندما نتحدث عن وضع عربي أثر في الجامعة بصورة سلبية، فإننا في هذا ننظر إلى الساحة العربية في عمومها. وعلى ذلك فإننا إذا ما ذكرنا نقطة ضعف في وضع عربي، فإن ذلك لا يعني أنها قائمة في كل دولة عربية، ولا يعني ذلك أيضاً أنها كانت مستمرة في كل الوقت الذي يتناوله حديثنا. بعد هذا الايضاح نبين أن أول أسباب الضعف في عمل الجامعة ـ في رأينا ـ هو أن جامعة الدول العربية هي جامعة حكومات، ضعيفة الصلة بجماهير الأمة العربية في مختلف أقطارها، ذلك أنه لكي تكون أي حكومة ممثلة لشعبها، معبرة عن إرادته، عاملة لتحقيق آماله وطموحه، يجب أن تكون منبثقة من الشعب، عن طريق هيئة منتخبة من المواطنين انتخاباً حراً. وإذا كانت الجامعة جامعة حكومات ـ كما قلنا ـ فإنه إذا ما كانت هناك فجوة أو بُعد بين حكومة وشعبها، انعكس ذلك على جامعة الدول العربية ونشاطها.

إن هذا النقص في الوضع العربي ـ سواء من ناحية الحكومات أو في جامعة الدول العربية ـ معروف ليس لدى الشعب العربي وطلائعه الواعية فقط ـ وقد عبّر عن ذلك في مناسبات عديدة، وبوسائل مختلفة لا مجال للإشارة إليها ـ بل هو ـ أي هذا النقص ـ معروف أيضاً لدى بعض المسؤولين في جامعة الدول العربية ولدى بعض الحاكمين في البلدان العربية، وبعض ممثليها في اجتماعات الجامعة. نجد ذلك في مشاريع تعديل ميثاق جامعة الدول العربية. من ذلك أن الأمانة العامة بعثت إلى الدول الأعضاء في ١٩ تموز/يوليو سنة ١٩٥٥ مذكرة تضمنت اقتراحات تعديل

ميثاق جامعة الدول العربية في ست نقاط: النقطة الأولى منها، كانت إضافة هيئة جديدة إلى هيئات الجامعة في شكل جمعية شعبية[1]. وعند اجتماع الجامعة في دورة آذار/مارس سنة ١٩٥٦ عرض عليه النظر في عدة مواضيع منها هذا الاقتراح. وتقرر تأليف لجنة من ممثلي الدول للنظر في اقتراحات الأمانة العامة الستة (موضوع مذكرة ١٩ تموز/يوليو ١٩٥٥) إلا أن اللجنة لم تؤلف في ذلك الوقت[2].

وفي سنة ١٩٦١ تألفت لجنة من ممثلي الجامعة كافة للنظر في تعديل الميثاق تعديلاً شاملاً. وعقدت هذه اللجنة في مقر الجامعة عشر جلسات في المدة من أول حزيران/يونيو ١٩٦١ إلى اليوم الخامس عشر منه. وفي الجلسة الرابعة التي انعقدت في ١٩٦١/٦/٦ أعلن رئيس الجلسة «أن هناك اقتراحاً بإنشاء مؤسسة شعبية بجانب الجامعة، على أساس أنه يستهدف غاية عظمى هي تعاون الشعوب العربية تعاوناً أوسع من تعاون الدول العربية أو تعاوناً يساير الدول العربية»[3].

انتهت أعمال اللجنة بتنظيم تقرير عن أعمالها، وما توصلت إليه بشأن تعديل ميثاق الجامعة، غير أن توصيات اللجنة لم تأخذ طريقها لاتخاذ قرار نهائي بشأنها. وفي رأينا أن الجمعية الشعبية المقترحة هي حاجة من حاجات جامعة الدول العربية اليوم، على أن تكون هذه الجمعية (برلماناً) منتخباً من مواطني البلاد العربية انتخاباً مباشراً على نسق (البرلمان الأوروبي) في المجموعة الأوروبية.

إن كون جامعة الدول العربية جامعة حكومات لم يضعف الجامعة من ناحية افتقادها دعم الشعب العربي لها فقط، ولكن هذا الواقع أورثها ضعفاً آخر لمسناه في واقع مسيرة عمل الجامعة منذ إنشائها إلى اليوم بسبب تأثر عملها بواقع الحكومات التي قامت في الأقطار العربية في هذه السنين، ذلك أن حكومات كثيرة قامت في كثير من الأقطار العربية في عهود مختلفة منذ إنشاء الجامعة إلى اليوم عن غير طريق الشعب، حكومات لم تحز على رضا من تحكمهم، وأن بعضها كان حكومات تفتقد الشرعية. ومن شأن حكومات كهذه أن يكون الموجِّه لسياستها ومواقفها وتصرفاتها ما ترى أنه يقوي مركزها في الحكم، ويبعد عنها أخطار المعارضة، سواء اتفق ذلك

(١) جامعة الدول العربية، الأمانة العامة، الإدارة السياسية، «مذكرة بشأن تعديل ميثاق جامعة الدول العربية، ١١ نيسان/أبريل ١٩٦١،» ص ٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧ ـ ٨.

(٣) المصدر نفسه، وجامعة الدول العربية، الأمانة العامة، «محضر الجلسة الرابعة للجنة تعديل الميثاق، ٦ حزيران/يونيو ١٩٦١»، وكان رئيس الجلسة الدكتور محمد حسن الزيات رئيس وفد الجمهورية العربية المتحدة.

مع مصلحة الشعب وإرادته أم لم يتفق، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن حكومات معينة من تلك الحكومات وفي عهود معينة كانت تخضع للنفوذ الأجنبي، الأمر الذي أفقدها حرية التصرف، وحرية اتخاذ القرار بما يتفق ومصلحة قطرها الذي تقوم فيه، ومصلحة الوطن العربي في عمومه.

كل هذا أضعف جامعة الدول العربية، فقد قيل إن قوة السلسلة تقاس بدرجة متانة وقوة أضعف حلقاتها، ولا سيما أن ما يلزم جميع الدول المشتركة في الجامعة من قرارات مجلس الجامعة هو ما يقرره المجلس بالإجماع، أما ما يقرره بالأكثرية فلا يكون ملزماً إلا لمن يقبله (مادة ٧ من ميثاق الجامعة).

وقد قلنا قبل هذا إن ضعف جامعة الدول العربية ـ أياً كانت أسباب هذا الضعف ـ كان معروفاً لدى بعض الحاكمين في البلدان العربية، لذلك قدم بعض الحكومات مشاريع باقتراحات لتعديل ميثاقها، أملاً في أن التعديلات المقترحة ـ إذا قبلت ـ فإنها سوف تحسن أوضاع الجامعة، وتعالج بعض ما تشكو منه الحكومات صاحبة الاقتراحات في عمل الجامعة. ولا يتسع مجال هذا البحث لأن نعرض فيه الاقتراحات التي دعت إلى الأخذ بها مشاريع التعديل التي قدمت إلى الجامعة، وما دعا إليه ممثلو الحكومات العربية في لجنة تعديل الميثاق. ولكننا نقول إنه على الرغم من أن من شأن بعض تلك الاقتراحات أن يطور أحكام ميثاق الجامعة إلى ما هو أفضل، إلا أن مشاريع التعديل كلها لم يكن من شأنها أن تعالج أساس المشكلة، لذلك فإنها انطوت على معالجات جزئية.

وأساس المشكلة في رأينا هو في أوضاع الحكم في كثير من البلدان العربية، فإنه إذا ما قام الحكم فيها على مبادىء الديمقراطية وقواعدها التي قيل «إن أبسط تعريف لها وأكثرها واقعية بأنها النظام الذي يختار فيه المحكومون الحاكمين عن طريق الانتخابات الصحيحة الحرة»[٤]، إذا ما تحقق ذلك فإنه لا يتحقق قيام جامعة دول عربية أهل لأن تحقق الآمال الجسام التي يعلقها عليها العرب في حاضر أيامهم وفي المستقبل فقط، بل إن ذلك يحقق أيضاً نقلة حضارية عظيمة ما أحوج الوطن العربي إليها لحل مشاكله الداخلية والخارجية، وليكون كفوءاً لمواجهة تحديات هذا العصر وهو مسلح بسلاحه الحضاري. ففي ظل حكم الشعب تتوافر الظروف الملائمة لتعبئة قوى هذه الأمة لتواجه بقوة واقتدار أعداءها: الصهيونية والإمبريالية والاستعمار الجديد.

(٤) موريس ديفرجيه، **الأحزاب السياسية**، ترجمة علي مقلد وعبد الحسن سعد، ط ٢ (بيروت: دار النهار، ١٩٨٠)، ص ٣٥٦.

لذلك فنحن إذ ندعو إلى أن تصدر جامعة الدول العربية ميثاقاً عربياً لحقوق الإنسان والحريات الأساسية، يكون من جملة أحكامه إنشاء محكمة عربية لحماية حقوق الإنسان، وإذ نريد للمواطن في عموم وطننا العربي أن يتمتع بحقوقه وحرياته، فليس لأن ذلك من حقوقه الطبيعية، وبممارستها تتكامل شخصية الفرد ويستطيع أن يحقق ذاته، وأن يقدم لوطنه ما يستطيع تقديمه من خدمات لتطويره نحو أوضاع أفضل، ليس لهذا فقط، بل إننا نريد ذلك أيضاً ليقوم كيان الشعب من مواطنين أحرار، وبهذا يكون الشعب حراً، يحقق سيادته على أرضه، ويستطيع أن يقرر أمور حياته ومستقبله بإرادته الحرة.

أولاً: فكرة المحكمة العربية لحماية حقوق الإنسان والنماذج العالمية

نبادر إلى القول أولاً إن هذه المحكمة التي ندعو إلى إنشائها هي غير «محكمة العدل العربية» المشار إليها في المادة رقم ١٩ من ميثاق جامعة الدول العربية حين نصت على أنه «يجوز بموافقة ثلثي دول الجامعة تعديل هذا الميثاق وعلى الخصوص لجعل الروابط بينها أمتن وأوثق ولإنشاء محكمة عدل عربية...»، ذلك أنه يقصد من «محكمة العدل العربية» عند إنشائها أن تمارس بالنسبة إلى الدول العربية الاختصاص الذي تمارسه «محكمة العدل الدولية» بالنسبة إلى دول العالم. أما «المحكمة العربية لحماية حقوق الإنسان» التي نتحدث عنها فإننا ندعو إلى أن تمارس اختصاصاً شبيهاً باختصاص «المحكمة الأوروبية لحماية حقوق الإنسان» المنبثقة عن «مجلس أوروبا» على الوجه الذي سنتحدث فيه لاحقاً.

ولكي تكون فكرة هذه المحكمة واختصاصها واضحين نتحدث أولاً عن «المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان».

١ ـ مجلس أوروبا(٥)

في ١٥ أيار/مايو ١٩٤٩ وقعت كل من حكومات مملكة بلجيكا ومملكة

(٥) للمزيد من التفصيل حول مجلس أوروبا، انظر:

Amos J. Peaslee, *International Governmental Organizations: Constitutional Documents*, 5 vols, 3rd rev ed. (Hague: Nijhoff, 197?-1979), vol. 1, pp. 326-342;

علي صادق أبو هيف، **القانون الدولي العام**، ط ٦ (الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٦٢)، ص ٦٧٧؛ فهمي بدوي، «مجلس أوروبا،» **المجلة المصرية للقانون الدولي** (الجمعية المصرية للقانون الدولي)، السنة ٧ (١٩٥١)، ص ٨٠ ـ ١٠٥، وخاصة ٨٠ ـ ٩٨، و«ميثاق مجلس أوروبا (٥ أيار/مايو، ١٩٤٩)،» ص ٩٩ ـ ١٠٥.

الدانمرك والجمهورية الفرنسية والجمهورية الإيرلندية والجمهورية الإيطالية ودوقية اللوكسمبورغ ومملكة هولندا ومملكة النرويج ومملكة السويد والمملكة المتحدة لبريطانيا العظمى وشمال إيرلندا، ميثاق مجلس أوروبا. وبينت المادة الأولى من الميثاق أغراضه بأنه:

أ ـ يسعى إلى الظفر بقدر أكبر من الوحدة بين أعضائه لحماية المثل والمبادىء التي تعد تراثها المشترك وتحقيق تلك المثل وتيسير تقدمها الاقتصادي والاجتماعي.

ب ـ يقوم أعضاء المجلس بتحقيق أغراضه ببحث المسائل ذات الفائدة المشتركة وبعقد اتفاقات ورسم خطط مشتركة في المحيط الاقتصادي والاجتماعي والثقافي والعلمي والقانوني والإداري، وبحماية نمو حقوق الإنسان وحرياته الأساسية.

وفي المادة الثالثة من الميثاق أن كل عضو في مجلس أوروبا يعترف بمبدأ سلطان القانون، وبحق كل فرد تحت ولايته في التمتع بحقوق الإنسان وبالحريات الأساسية، ويتعهد بأن يتعاون بإخلاص وبتفانٍ في متابعة الهدف الذي أنشىء المجلس من أجله. وانضمت إلى المجلس بعد تأسيسه دول أخرى منها تركيا واليونان.

أما هيئات مجلس أوروبا فهي:

ـ لجنة الوزراء، وهي تضم ممثلاً من كل دولة هو وزير الخارجية أو من ينوب عنه (المادة رقم ١٤ من الميثاق).

ـ الجمعية الاستشارية، وهي تضم ممثلين من الدول، عين الميثاق عددهم بالنسبة إلى كل دولة، آخذاً بنظر الاعتبار عدد سكان كل دولة (المادة رقم ٢٦). وتعاون هاتين الهيئتين أمانة عامة (المادة رقم ١٠). وتقرر أن تكون ستراسبورغ (فرنسا) مقراً لمجلس أوروبا.

٢ ـ الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان[٦]

أ ـ من الأعمال التي قام بها مجلس أوروبا أنه أصدر «اتفاقية حماية حقوق

---

(٦) انظر في هذا الموضوع: حسن كامل، «الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان،» **المجلة المصرية للقانون الدولي**، السنة ١١ (١٩٥٥)، ص ٢٨ ـ ٦١، خاصة ص ٢٨ ـ ٤٨؛ «اتفاقية حماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية،» ص ٤٩ ـ ٦٠، و«بروتوكول إضافي لاتفاقية حماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية،» ص ٦١. وانظر أيضاً: عبد العزيز محمد سرحان، «سريان الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية من حيث الزمان،» **المجلة المصرية للقانون الدولي** السنة ٢٢ (١٩٦٦)، ص ١٣٣ ـ ١٧٥.

الإنسان والحريات الأساسية». وقد تم التوقيع عليها في روما في ٤ تشرين الثاني/ نوفمبر سنة ١٩٥٠. وفي ٢٠ آذار/ مارس سنة ١٩٥٢ وقعت الحكومات الأعضاء في مجلس أوروبا في باريس على بروتوكول إضافي للاتفاقية. وفي ٣ أيلول/ سبتمبر سنة ١٩٥٣ دخلت الاتفاقية دور التنفيذ على أثر تصديق عشر دول عليها وذلك عملاً بحكم المادة رقم ٦٦ من الاتفاقية.

ب ـ ونجد في ديباجة الاتفاقية أن تحقيق ضمان جماعي تقوم به دول مجلس أوروبا لبعض الحقوق المبينة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان هو الذي دعا مجلس أوروبا إلى عقد هذه الاتفاقية.

ج ـ وفي الاتفاقية ما يلزم الدول الأعضاء بأن يتطابق قانونها الداخلي مع أحكام الاتفاقية، حيث تنص المادة رقم (٥٧) منها على أن «تقدم كل دولة سامية متعاقدة بناء على طلب السكرتير العام لمجلس أوروبا البيانات التي تطلب منها عن الطريقة التي يكفل بها قانونها الداخلي تطبيق جميع أحكام هذه الاتفاقية تطبيقاً فعالاً».

د ـ ولضمان احترام التعهدات التي تقع على الأطراف المتعاقدة الموقعة على الاتفاقية تقرر إنشاء «لجنة أوروبية لحقوق الإنسان» و«محكمة أوروبية لحقوق الإنسان» (المادة رقم ١٩ من الاتفاقية). وتنص الاتفاقية على أنه «يجوز لكل دولة متعاقدة أن تبلغ اللجنة بواسطة السكرتير العام لمجلس أوروبا عن أي مخالفة لأحكام هذه الاتفاقية ترى إمكان إسنادها إلى دولة أخرى متعاقدة» (المادة رقم ٢٤).

٣ ـ المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان

إن النقاط الرئيسية في إجراءات عملها:

أ ـ إنشاء المحكمة، وتكوينها: نجد النص على إنشاء هذه المحكمة وإجراءات عملها في الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان. ففي ما يتعلق بإنشائها، جاء في المادة رقم (١٩) أنه «لضمان احترام التعهدات التي تقع على عاتق الأطراف السامية المتعاقدة الموقعة على هذه الاتفاقية تنشأ (أ) لجنة أوروبية لحقوق الإنسان؛ (ب) محكمة أوروبية لحقوق الإنسان».

وتتكون المحكمة من عدد من القضاة يساوي عدد أعضاء مجلس أوروبا، ولا يجوز أن تشمل أكثر من قاضٍ واحدٍ من الدولة نفسها (المادة رقم ٣٨). ويجري انتخاب أعضاء المحكمة من قبَل الجمعية الاستشارية لمجلس أوروبا بأغلبية الأصوات (المادة رقم ٣٩) ومدة العضوية في المحكمة تسع سنوات يجوز تجديدها مرة بعد أخرى (المادة رقم ٤٠)، وتنعقد المحكمة من دائرة تتكون من سبعة قضاة (المادة رقم

٤٣). وعلقت الاتفاقية الأوروبية مباشرة المحكمة عملها على شرطين: **أولهما** اعتراف الدول الخصوم باختصاصها الإجباري بإعلان سابق (المادة رقم ٤٦)، **وثانيهما** موافقة ثماني دول على هذا الاختصاص (المادة رقم ٥٦).

ب ـ الالتجاء إلى المحكمة: يجوز الالتجاء إلى المحكمة لكل من: (١) اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان؛ (٢) دولة من دول مجلس أوروبا ينتمي إليها الشخص الذي وقع عليه عدوان؛ (٣) دولة من دول مجلس أوروبا تكون قد أبلغت اللجنة عن أي مخالفة لأحكام الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان قد وقعت؛ (٤) دولة من دول مجلس أوروبا لها شأن في الدعوى (المادة رقم ٤٨)، أما شكوى «الشخص الطبيعي» أو «مجموعة من الأفراد» أو «المنظمة غير الحكومية» فسيأتي الحديث عنها.

ج ـ إجراءات النظر في الشكوى: لا يتسع مجال هذا البحث للحديث بتفصيل عن إجراءات النظر في الشكوى التي تقدم بادعاء أن مخالفة لأحكام «الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان والحريات الأساسية» قد وقعت، ولكننا نشير إلى هذه الإجراءات بإيجاز:

(١) تقدم الشكوى إلى «اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان» بواسطة السكرتير العام لمجلس أوروبا (المادة رقم ٢٤ والمادة رقم ٢٥). وتنظر في الشكوى لجنة فرعية من سبعة أعضاء من أعضاء «اللجنة الأوروبية» في مواجهة الخصوم وبحضور ممثليهم. وإذا اقتضى الأمر تجري تحقيقاً في الشكوى. وتسعى اللجنة للوصول إلى تسوية ودّية للموضوع تراعي فيها احترام حقوق الإنسان كما تقررها الاتفاقية (المادة رقم ٢٨). وإذا لم تصل اللجنة إلى تسوية فإنها تضع تقريراً تثبت فيه الوقائع وتبدي الرأي فيما إذا كانت هذه الوقائع تنطوي على مخالفة من جانب الدولة ذات الشأن للالتزامات التي تقع على عاتقها طبقاً لأحكام «الاتفاقية الأوروبية» ويحال التقرير إلى لجنة الوزراء وإلى الدول ذات الشأن (المادة رقم ٣١). وفي هذه المرحلة يجوز الالتجاء إلى المحكمة خلال ثلاثة أشهر (المادة رقم ٤٧) من قبل إحدى الجهات التي بيناها في البند السابق بعنوان «الالتجاء إلى المحكمة».

وفي حال عدم الالتجاء إلى المحكمة، فإن «لجنة الوزراء» تتخذ قراراً بأكثرية الثلثين في ما إذا كانت قد وقعت مخالفة للاتفاقية أو لم تقع. وفي حال الإيجاب تحدد «لجنة الوزراء» مدة يتعين على الدولة المتعاقدة أن تتخذ خلالها التدابير المترتبة على قرار اللجنة، فإذا لم تتخذ تلك التدابير فإن «لجنة الوزراء» تقرر الخطوات اللازمة في هذا الشأن (المادة رقم ٣٢). وتعهدت الأطراف المتعاقدة في الاتفاقية باعتبار أي قرار تتخذه لجنة الوزراء قراراً ملزماً (المادة رقم ٣٢/ ٤).

(٢) تنظر المحكمة في الشكوى في حالة الالتجاء إليها من قبل إحدى الجهات التي ذكرناها من قبل، فإذا وجدت المحكمة أن سلطة من سلطات إحدى الدول المتعاقدة اتخذت قراراً أو تدبيراً يتعارض مع الالتزامات المبينة في الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية تعارضاً كلياً أو جزئياً، وكان القانون الداخلي للدولة المذكورة لا يسمح بإزالة نتائج ذلك القرار أو التدبير إلا بصورة ناقصة، فللمحكمة أن تقرر ترضية عادلة للطرف الذي لحق به الأذى، إذا رأت المحكمة محلاً لذلك.

(٣) وتقرر الاتفاقية أن تكون أحكام المحكمة مسببة (المادة رقم ٥١/١) ونهائية (المادة رقم ٥٢). وقد تعهدت الدول المتعاقدة بمراعاة قرارات المحكمة في المنازعات التي تكون هذه الدول طرفاً فيها (المادة رقم ٥٣). ويحال حكم المحكمة على لجنة الوزراء في مجلس أوروبا لتتولى الإشراف على تنفيذه (المادة رقم ٥٤).

(٤) وهكذا نجد أن الاتفاقية رسمت ثلاث وسائل لحسم الشكاوى: **الأولى** تمهيدية عن طريق اللجنة إذا وفقت في الوصول إلى تسوية ودية، **والثانية** قضائية عن طريق المحكمة، **والثالثة** سياسية عن طريق «لجنة الوزراء».

د ـ **شكوى الأفراد**: كان مشروع الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية «يعطي الشخص الطبيعي والمعنوي حق الشكوى للجنة الأوروبية لحقوق الإنسان عن أي مخالفة للاتفاقية ـ وذلك إلى جانب الدول المتعاقدة ـ وكان على اللجنة حسب أحكام المشروع أن تقوم بإجراء التحقيق اللازم بشأن الشكوى، ثم تحاول تسويتها بالتوفيق بين الخصوم. فإذا لم تصادف محاولتها نجاحاً، وكان الشاكي دولة من الدول المتعاقدة، جاز رفع الأمر رأساً إلى المحكمة لتسويته قضائياً. أما إذا كان الشاكي فرداً فقد كان المشروع يوجب أن تتولى اللجنة إحالة الأمر على المحكمة»[٧].

غير أن المشروع عدّل في ما يخص شكوى الأفراد، وقيد هذا الحق في الاتفاقية بقيود، فجاءت الاتفاقية تجيز «لأي شخص طبيعي أو أي منظمة غير حكومية أو أي جماعة من الأفراد تدعي أن إحدى الدول المتعاقدة اعتدت على حقوقها المقررة في الاتفاقية أن يقدم شكوى في شأن هذا الاعتداء، توجه إلى السكرتير العام لمجلس أوروبا» (المادة رقم ٢٥). والقيد الذي قيد به هذا الحق في

---

(٧) كامل، «الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان،» ص ٣٨.

الاتفاقية ـ ولم يكن في المشروع ـ هو أن تكون الدولة المشكو منها «قد أعلنت اعترافها باختصاص اللجنة في هذا الصدد» (المادة رقم ٢٥/١). «ولا تباشر اللجنة الاختصاص المسند إليها بحكم هذه المادة إلا عندما تكون ست دول متعاقدة على الأقل قد ارتبطت بالإعلان المنوه عنه» ـ أي قبول اختصاص اللجنة ـ (المادة رقم ٢٥/٤).

وتقرر الاتفاقية أنه «لا يجوز الالتجاء إلى اللجنة إلا بعد استنفاد جميع طرق الطعن الداخلية وفقاً لمبادىء القانون الدولي بوجه عام، وخلال ستة أشهر ابتداء من تاريخ صدور القرار الداخلي النهائي» (المادة رقم ٢٦). وحيث إن المادة رقم (٤٨) من الاتفاقية حددت الجهات التي لها حق الالتجاء إلى المحكمة وليس من بينها «الشخص الطبيعي» ولا «المنظمة غير الحكومية» ولا «جماعة من الأفراد»، فإذا ما قدمت شكوى من جانب الدولة المشكو منها لالتزاماتها في الاتفاقية، فإن اللجنة تتخذ بشأنها الإجراءات التي تتبعها بشأن شكوى مقدمة من دولة من الدول المتعاقدة ـ وقد سبقت الإشارة إلى تلك الإجراءات ـ فإذا ما تعين في النتيجة أن ترفع الشكوى إلى المحكمة، فإن «اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان» هي التي تلجأ إلى المحكمة بالنيابة عن «الشخص الطبيعي» أو «المنظمة غير الحكومية» أو «الجماعة من الأفراد» (المادة رقم ٤٤ والمادة رقم ٤٨ من الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية).

وهناك أيضاً النموذج الأمريكي، وسبب إشارتنا إليه أمران: **الأول** هو أن نبين أن «الاتفاقية الأوروبية» و«المحكمة» المقررة فيها ليست وحيدة في هذا الشأن، فقد اتبعت أسلوبها في حماية حقوق الإنسان مجموعة أخرى من الدول. والأمر **الثاني** هو أننا نقصد أن نستشهد في موضوع شكاوى الأفراد في «الاتفاقية العربية» التي ندعو إلى إصدارها بما تأخذ به «الاتفاقية الأمريكية» في نقطتين من نقاطها على وجه يختلف عما تأخذ شبه «الاتفاقية الأوروبية» بشأنهما. وسوف تكون إشارتنا إلى «الاتفاقية الأمريكية» موجزة.

٤ ـ النموذج الأمريكي

أ ـ منظمة الدول الأمريكية: في سنة ١٩٤٨ تم التوقيع في بوغوتا (عاصمة كولومبيا في أمريكا الجنوبية) على ميثاق «منظمة الدول الأمريكية». وفي السنة نفسها أصدر «مؤتمر الدول الأمريكية» في (بوغوتا) «الإعلان الأمريكي لحقوق الإنسان وواجباته»، وفي شهر آب/أغسطس سنة ١٩٥٩ تقرر في الاجتماع الخامس لوزراء

خارجية الدول الأمريكية: **أولاً** إنشاء «اللجنة الأمريكية لحقوق الإنسان»، **وثانياً** إعداد مشروع لاتفاقية أمريكية لحقوق الإنسان.

في شهر شباط/ فبراير ١٩٦٧ تم التوقيع في بوينس آيرس (الأرجنتين) على بروتوكول يعدل ميثاق منظمة الدول الأمريكية وأصبحت «اللجنة الأمريكية لحقوق الإنسان» بموجبه أحد الأجهزة الرئيسة للمنظمة. وفي المادة رقم ١١٢ من هذا البروتوكول «أن الوظائف الرئيسة للجنة هي تعزيز مراعاة حقوق الإنسان والدفاع عنها، وأن تعمل اللجنة عضواً استشارياً للمنظمة، على أن يجري تحديد تكوين اللجنة واختصاصاتها وإجراءاتها والأجهزة الأخرى المكلفة بمراعاة حقوق الإنسان في اتفاقية أمريكية». وقضت المادة رقم (١٥٠) من البروتوكول بأن تبقى اللجنة التي كانت قائمة حينئذٍ مكلفة بمراعاة حقوق الإنسان إلى أن تدخل «الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان» حيّز التنفيذ(٨).

ب ـ الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان(٩): تمت الموافقة على «الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان» في مؤتمر انعقد في مدينة سان جوزيه (كوستاريكا ـ أمريكا الوسطى) بدعوة من منظمة الدول الأمريكية، وكان ذلك بتاريخ ٢٢ تشرين الثاني/ نوفمبر سنة ١٩٦٩. وقد وقعت الاتفاقية اثنتا عشرة دولة من بين تسع عشرة دولة أمريكية حضرت المؤتمر.

ج ـ اللجنة الأمريكية لحقوق الإنسان: تتألف هذه اللجنة من سبعة أعضاء تنتخبهم الجمعية العامة لمنظمة الدول الأمريكية على أساس شخصي لمدة أربع سنوات قابلة للتجديد مرة واحدة. ولا يجوز أن ينتمي أكثر من عضو واحد إلى جنسية دولة واحدة من دول المنظمة. وإن اختصاص اللجنة شبيه باختصاص اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان الذي تحدثنا عنه سابقاً.

د ـ المحكمة الأمريكية لحقوق الإنسان: تتألف المحكمة من سبعة قضاة تنتخبهم الجمعية العامة لمنظمة الدول الأمريكية على أساس شخصي. ولا يجمع بين عضوية

---

(٨) Thomas Buergenthal, «The Revised Chapter and the Protection of Human Rights,» *American Journal of International Law* (American Society of International Law), vol. 69 (1975), pp. 828-835.

(٩) انظر: مشروع الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان مع ملاحظات الحكومات المعنية وتعليقاتها، في: Organisation of American States [QAS], (SER. L/V/11-22, DOC.), and
و«تقرير الدول الأمريكية لحقوق الإنسان،» (SER. L/V/11-30. DOC.).

المحكمة وعضوية اللجنة. ونظمت الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان شؤون المحكمة على نحو ما فعلت «الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان» بالنسبة إلى المحكمة الأوروبية.

وإذا قررت المحكمة ـ وهي تمارس اختصاصها المنصوص عليه في المادة رقم (٦٢) من الاتفاقية ـ وجود انتهاك لحق من الحقوق، أو حرية من الحريات المحمية للإنسان بمقتضى الاتفاقية، قضت بضمان تمتع الشخص المضرور بما انتهك من حقه أو حريته وإزالة آثار هذا الانتهاك ودفع تعويض عادل للمضرور (المادة رقم ٦٣). وللمحكمة في حالات أقصى درجات الخطورة والاستعجال، والضرورة التي يستدعيها، تجنب وقوع أضرار يتعذر التعويض عنها بالنسبة إلى الأشخاص، للمحكمة أن تتخذ ما تراه ملائماً من التدابير المؤقتة. وفيما يخص ضمان تنفيذ قرارات المحكمة، قضت «الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان» بأن تتعهد الدول المتعاقدة بتنفيذ قرار المحكمة في كل نزاع تكون طرفاً فيه. كما تتعهد بتطبيق الأحكام اللازمة لتنفيذ قرارات التعويض في البلد المعني (المادة رقم ٦٨).

هـ ـ شكاوى الأفراد في الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان[(١٠)]: (١) قبول شكاوى الأفراد أو مجموعات الأفراد أو المنظمات غير الحكومية في «الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان» والإجراءات التي تتخذ بشأنها تشبه ما تقرره نظيرتها الأوروبية في هذا الشأن بوجه عام، مع ثلاثة فروق: **الأول** هو أن هذه الشكاوى تقدم في «الاتفاقية الأمريكية» إلى «اللجنة» رأساً وليس إلى السكرتير العام للمنظمة كما هو الأمر في «الاتفاقية الأوروبية»، **الثاني** تقبل شكاوى وعرائض الأفراد بموجب الاتفاقية الأمريكية ضد دولة وافقت على الاتفاقية، ولا يشترط لذلك أن تقبل تلك الدولة اختصاص اللجنة كما هو الحال في الاتفاقية الأوروبية، **الثالث** أن «الاتفاقية الأمريكية» خففت الشرط الذي نصت عليه «الاتفاقية الأوروبية» بعدم جواز الالتجاء إلى اللجنة إلا بعد استنفاد جميع طرق الطعن الداخلية. فالاتفاقية الأمريكية مع أنها تشترط لقبول الرسائل سبق استنفاد طرق الطعن في القانون الداخلي، تستثني الحالات التالية من هذا الشرط وهي: خلو التشريع الداخلي من إجراء قانوني صحيح لحماية حقوق الإنسان أو واجباته المحمية، وعدم السماح باللجوء إلى القضاء الداخلي أو الحيلولة دون استنفاد طرق الطعن الداخلي، أو عندما

---

(١٠) انظر: ماكسيم تاردي، «تعايش الإجراءات العالمية والإقليمية للشكاوى الفردية في مجال حقوق الإنسان،» **مجلة حقوق الإنسان** (باريس)، السنة ٤، العددان ٢ ـ ٣ (١٩٧١)، ص ٦١٤ ـ ٦٢٠ (بالفرنسية).

يؤدي اللجوء إلى طرق الطعن الداخلي إلى تأخير لا مسوغ له (المادة ٢/٤٦).

(٢) نظرت اللجنة الأمريكية لحقوق الإنسان منذ أن تم تأليفها في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٦٠ إلى سنة ١٩٧٥ في أكثر من ألف وثمانمائة رسالة وشكوى من انتهاك حقوق الإنسان في الأقطار الأمريكية، وقامت اللجنة بتبليغ الحكومات عن حالات الانتهاك وأوصت باتخاذ التدابير لعلاجها. وأعلنت الهيئات المختصة في منظمة الدول الأمريكية بحالات الانتهاكات الخطيرة لحقوق الإنسان، ولا سيما عند عدم ورود جواب من المحكمة المشكو منها.

ثانياً: لماذا نطالب بإصدار اتفاقية عربية لحقوق الإنسان وإنشاء محكمة ضمانة لتطبيقها؟

١ ـ بعض دول الجامعة العربية لم يصدر دستوراً للحكم، ولبعضها دساتير مؤقتة، ولبعضها الآخر دساتير دائمة. هذه الدساتير يتفاوت أحدها عن الآخر في مضامينه قرباً أو بعداً عن مفاهيم الحكم الديمقراطي الصحيح.

وبعض البلدان العربية وافقت على «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» الذي صدر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في ١٠ كانون الأول/ديسمبر من عام ١٩٤٨. وبعض هذه الدول صادق على الاتفاقية الدولية بشأن الحقوق المدنية والسياسية، والاتفاقية الدولية بشأن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، الصادرتين عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في ١٦ كانون الأول/ديسمبر سنة ١٩٦٦. وأصدرت قوانين بالتصديق عليهما.

غير أن الملاحظ أن الشكوى من وقوع الانتهاكات لحقوق الإنسان وحرياته الأساسية ترتفع من مختلف أنحاء وطننا العربي على الرغم مما تنص عليه الوثائق ـ سبق الإشارة إليها ـ التي يفترض أنها تحمي تلك الحقوق والحريات. وهذا يدل على أن القوانين الداخلية لا تكفي لضمانة احترام حقوق المواطنين وحرياتهم وإقامة دفاع فعال لحمايتها. وهذا يعني أننا يجب أن نتحرى عن ضمانات إضافية من شأنها أن تحقق حماية فعالة للحقوق والحريات. عن هذا الأمر نتحدث في ما يلي.

٢ ـ ضمانات دستورية لحقوق الإنسان، ومن هذه الضمانات:

أ ـ قيام الحكم على أساس السيادة الشعبية، ويعني ذلك انبثاق الحكومة عن هيئة منتخبة من الشعب انتخاباً مباشراً حراً، وتكون مسؤولة أمام تلك الهيئة، وتكون لهذه الهيئة ـ وتسمى عادة مجلس النواب ـ رقابة على السلطة التنفيذية.

ب ـ الفصل بين السلطات الثلاث، التشريعية والتنفيذية والقضائية، والتأكيد على استقلال السلطة القضائية.

ج ـ تشكيل محكمة دستورية عليا للرقابة على دستورية القوانين، تملك سلطة إلغاء كل قانون مخالف للدستور.

د ـ تشكيل قضاء إداري يملك في المنازعات التي ترفع إليه حق الرقابة على القرارات الإدارية والأنظمة واللوائح التي تصدر عن السلطة التنفيذية.

هـ ـ تقرير حق التنظيم السياسي والنقابي للشعب، وحق إصدار الصحف للجميع مما يحقق الرقابة الشعبية على الشؤون العامة.

و ـ صوغ القوانين الجنائية بحيث لا تنتقص حقاً من حقوق الإنسان وحرياته من جهة، وتحمي تلك الحقوق والحريات من الاعتداء عليها أو المساس بها من جهة أخرى.

إن بعض الدول العربية له دستور ـ أو كان له في عهد سابق من عهوده دستور ـ نص فيه على هذه الضمانات، وقامت فيه مؤسسات دستورية وقانونية تعتبر من الضمانات للحقوق والحريات، فإذا كنا قد سمعنا ونسمع الشكوى من انتهاك حقوق الإنسان وحرياته الأساسية من أقطار لها مثل هذه الدساتير بضماناتها العامة والخاصة، فما بالك بأقطار لا تحكم بمقتضى أحكام دستور مكتوب!

هذا الوضع يدعونا إلى القول بعدم كفاية الضمانات الداخلية لرعاية حقوق الإنسان وحرياته الداخلية. قال الأستاذ **وحيد رأفت** تحت عنوان «عجز المواثيق الدستورية عن حماية حقوق الإنسان وحرياته الأساسية»: «لقد أدرك الناس بفطرتهم والمثقفون منهم خاصة ـ ولهم دوماً دور الرواد في كل حقل وعهد ـ أنه لا أمل في ضمان حقوق الإنسان وحرياته الأساسية ما لم يهتم الرأي العام العالمي بهذه الحقوق والحريات، وما لم تتضافر الدول والحكومات جميعاً على تأكيد هذا الاحترام وإيجاد الأجهزة الدولية الكفيلة بتحقيق تلك الغاية»[١١].

لذلك ولكي نجعل ممارسة الحقوق والحريات حقيقة من حقائق مجتمعاتنا العربية، لا بد من أن نوجد لها مرجعاً نرجع إليه عند وقوع اعتداء على حق أو حرية. هذا المرجع هو «المحكمة العربية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية» بعد إصدار «اتفاقية عربية» بهذه الحقوق والحريات في ظل جامعة الدول العربية سعياً

---

(١١) وحيد رأفت، «القانون الدولي وحقوق الإنسان،» **المجلة المصرية للقانون الدولي**، السنة ٣٣ (١٩٧٧)، ص ٢٣. وهي محاضرة ألقيت في الجمعية المصرية للقانون الدولي.

وراء تحقيق ضمانة دولية عربية لحقوق الإنسان وحرياته الأساسية، على الوجه الذي سنتحدث عنه في قسم لاحق من هذا البحث.

هذه النتيجة توصلت إليها قبلنا دول كثيرة في مختلف أنحاء العالم، ومنها دول أوروبا الغربية وأمريكا. فإذا كانت بلاد عريقة بممارسة الديمقراطية ـ مثل دول أوروبا الغربية ـ استقرت فيها حقوق الإنسان وحرياته الأساسية وأصبحت من الضمير العام للأمة، وجدت أن الضمانات الدستورية والقانونية في بلدانها لا تكفي لحماية تلك الحقوق والحريات، وأنه لا بد لذلك من تقرير حماية دولية لها، فإني أعتقد أننا في بلادنا العربية أكثر حاجة إلى تقرير مثل هذه الحماية للحقوق والحريات.

وحيث إنه ليس للإعلان العالمي لحقوق الإنسان إلزام قانوني على الدول المصدقة له بتنفيذه، إنما تنطوي تلك المصادقة على التزام أدبي بالإعلان فحسب، «فإن الجمعية العامة للأمم المتحدة طالبت بأن يعقب هذا الإعلان ميثاق أو اتفاقية تحدد تفصيلاً وبصورة ملزمة الحدود التي تتقيد بها الدول في مجال تطبيق الحقوق والحريات الإنسانية، وبعبارة أخرى لكي يكون هذا الميثاق هو التطبيق العملي للحقوق والحريات التي تضمنها الإعلان العالمي، وأيضاً لإنشاء نوع من الإشراف الدولي أو الرقابة الدولية على هذا التطبيق»(١٢)، فكانت ثمرة الجهود التي بذلت في هذا الشأن «الاتفاقية الدولية بشأن الحقوق المدنية والسياسية»، والبروتوكول الملحق بها، و«الاتفاقية الدولية بشأن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية» اللتين صادقت عليهما الجمعية العامة للأمم المتحدة بتاريخ ١٦ كانون الأول/ ديسمبر سنة ١٩٦٦. ولهاتين الاتفاقيتين قوة إلزام قانوني، وإشراف دولي على تنفيذهما لا يتسع المجال لبيان إجراءاته. غير أن الإشراف الدولي على تنفيذ أحكام هاتين الاتفاقيتين غير كافٍ. ويقول الأستاذ وحيد رأفت إنه «يفضّل عليهما الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان، ومن ذلك انشاؤها المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان». ويقول «إنهم يحاولون الآن إنشاء محكمة على غرار المحكمة الأوروبية والمحكمة الأمريكية، أو بإنشاء دائرة خاصة في محكمة العدل الدولية في لاهاي للنظر في الانتهاكات لتلك الحقوق والحريات [في الاتفاقيتين]، وكذلك بإنشاء منصب مدع عام أو مندوب سام لحقوق الإنسان»(١٣).

(١٢) المصدر نفسه، ص ٤١ ـ ٤٢.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٥٦.

وبعرض الجهود التي بذلت من أجل تحقيق ضمانات احترام حقوق الإنسان نجد أن «الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان نظمت لأول مرة في التاريخ ضماناً جماعياً يكفل احترام الدول الأعضاء لالتزاماتها في شأن حقوق الإنسان، وتقوم على رقابته محكمة أوروبية لحقوق الإنسان»[١٤].

٣ ـ من أهداف جامعة الدول العربية «احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية». وكان واحداً من التعديلات التي اقترحت في مشاريع التعديل، وفي مذكرات لجنة تعديل الميثاق، أن ينص في الميثاق على أن من أهداف جامعة الدول العربية «تعزيز احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية» وذلك في الديباجة وفي المادة الثالثة من المشروع[١٥]. وقد قبلت لجنة تعديل الميثاق هذا الاقتراح[١٦].

٤ ـ اللجنة الدائمة لحقوق الإنسان في جامعة الدول العربية، ففي ٣ أيلول/ سبتمبر سنة ١٩٦٨ اتخذ مجلس جامعة الدول العربية القرار رقم ٢٤٤٣ الذي أوصى فيه بإنشاء «لجنة إقليمية عربية دائمة لحقوق الإنسان» في نطاق الجامعة.

أما المقدمات التي أدت إلى إنشاء هذه اللجنة فهي:

أ ـ إن لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة كانت قد قررت تخصيص عام ١٩٦٨ للاحتفال العالمي بحقوق الإنسان. فقرر مجلس جامعة الدول العربية بتاريخ ١٢ أيلول/ سبتمبر سنة ١٩٦٦ تشكيل لجنة خاصة تتولى إعداد ما يمكن أن تقدمه الجامعة العربية في مجال حقوق الإنسان، ثم قرر المجلس تشكيل لجنة أخرى سماها «لجنة توجيهية» تنسق العمل مع اللجنة الأولى بشأن تطبيق البرامج العربية للاحتفال بعام حقوق الإنسان.

ب ـ في ١٢ كانون الأول/ ديسمبر سنة ١٩٦٧ تلقت الأمانة العامة لجامعة الدول العربية مذكرة من الأمانة العامة للأمم المتحدة تستفسر فيها عن رأي الجامعة العربية بشأن إنشاء لجان إقليمية لحقوق الإنسان، وكان رد الأمانة العامة لجامعة

---

(١٤) عثمان خليل عثمان، «تطور مفهوم حقوق الإنسان،» **عالم الفكر** (الكويت)، السنة ١، العدد ٤ (كانون الثاني/ يناير ـ آذار/ مارس ١٩٧١)، ص ٢٤.

(١٥) جامعة الدول العربية، الأمانة العامة، «محضر الجلسة الرابعة للجنة تعديل الميثاق، ٦ حزيران/ يونيو ١٩٦١؛» «تقرير عن أعمال لجنة تعديل ميثاق جامعة الدول العربية، ١٥/٦/١٩٦١،» و«ملاحظات الوفد العراقي على التقرير، ١٧/٦/١٩٦١».

(١٦) بشأن المعلومات حول هذه اللجنة وظروف تأليفها، انظر: نبية الأصفهاني، «موقف الجامعة العربية من حقوق الإنسان،» **السياسة الدولية**، السنة ١١، العدد ٣٩ (كانون الثاني/ يناير ١٩٧٥)، ص ٢٨ ـ ٣٢.

الدول العربية: (١) إنها تؤيد هذا المشروع، وترى أن يكون تشكيل اللجنة الإقليمية العربية في نطاق المنظمات الدائمة التابعة لجامعة الدول العربية؛ (٢) إنها تحبذ فكرة عقد مؤتمر عالمي يضم اللجان الإقليمية لحقوق الإنسان في العالم بهدف تنسيق التعاون والعلاقات بين هذه اللجان. وكذلك بينها وبين تلك التي تتبع هيئة الأمم المتحدة.

نتيجة لهذا المسعى اتخذ مجلس جامعة الدول العربية في ٣ أيلول/سبتمبر سنة ١٩٦٨ القرار الذي ذكرناه قبل هذا بأن أوصى بإنشاء «اللجنة الدائمة لحقوق الإنسان». وعندما انعقد المؤتمر الإقليمي العربي لحقوق الإنسان في بيروت في المدة من ٢ ـ ١٠ كانون الأول/ديسمبر سنة ١٩٦٨ كان من جملة قراراته، القرار الرابع في موضوع دعم العمل العربي المشترك لمصلحة حقوق الإنسان من خلال اللجنة الدائمة المزمع إنشاؤها في جامعة الدول العربية، وأن مهماتها يجب أن تدمج ضمن أنشطة الأمم المتحدة في مجال حقوق الإنسان، وإقامة تعاون فعّال بينها وبين الوكالات المتخصصة والأجهزة الدولية ولجان حقوق الإنسان في الدول الأخرى في سبيل تطبيق البرامج الخاصة بهذه الحقوق، وبخاصة منها تلك التي تتعلق بسكان الأراضي المحتلة. ودعا قرار المؤتمر الإقليمي العربي لحقوق الإنسان أيضاً الدول أعضاء الجامعة العربية إلى تشكيل لجان وطنية لحقوق الإنسان للتعاون مع اللجنة الدائمة لحقوق الإنسان في جامعة الدول العربية.

٥ ـ **الاتفاقية العربية لحقوق الإنسان التي ندعو إلى إصدارها**، توجب أن نبين أولاً أن «الاتفاقية العربية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية» كان قد سبقني في الدعوة إلى إصدارها آخرون، أذكر منهم «اللجنة الدائمة لحقوق الإنسان في جامعة الدول العربية»، فهذه اللجنة كانت قد دعت الأمانة العامة للجامعة إلى وضع «مشروع ميثاق عربي» واقترحت الالتجاء إلى خبرة الأمم المتحدة في هذا الشأن. وفي ١٠ أيلول/سبتمبر سنة ١٩٧٠ قرر مجلس الجامعة تشكيل لجنة من الخبراء تتولى مهمة إعداد مشروع إعلان لحقوق الإنسان العربي (القرار رقم ٢٦٦٨). وقد اجتمعت هذه اللجنة في مقر أمانة الجامعة في ما بين ٢٤ نيسان/أبريل سنة ١٩٧١ و١٠ تموز/يوليو سنة ١٩٧١ وتوصلت إلى اعتماد مشروع تقرر أن يعرض على الدول الأعضاء لإبداء رأيها فيه. وتلقت الأمانة العامة حول هذا الإعلان ردود تسع دول هي: سوريا وليبيا والكويت والعربية السعودية ومصر ولبنان والأردن والعراق، وأخيراً منظمة التحرير الفلسطينية[١٧].

(١٧) المصدر نفسه، ص ٣٢ ـ ٣٣.

وطالبت جمعيات حقوق الإنسان في الوطن العربي بتوقيع اتفاقية عربية لحقوق الإنسان على غرار الاتفاقية الأوروبية والاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان في سان جوزيه عاصمة كوستاريكا في ٢٢ تشرين الثاني/ نوفمبر سنة ١٩٦٩[١٨].

ونتحدث الآن عما نرى أن تضمه الاتفاقية المقترحة من مضامين:

أ ـ في ما يخص الحقوق والحريات، فإن الاتفاقية العربية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية، كما نراها في اقتراحنا تقتصر على الحقوق المدنية والسياسية دون الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. وسبب هذا الذي نراه هو أن أحكام هذه الاتفاقية لها قوة إلزام قانونية، والدول العربية في مستويات مختلفة ولا سيما في ناحية مواردها المالية، وهي في هذه الناحية ليست في مستويات مختلفة فقط، بل متباعدة بالنسبة إلى بعضها، فلا يمكن أن يفرض على هذه الدول جميعاً وعلى صعيد واحد الالتزام بضمان ممارسة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في مجتمعاتها. فالموارد المالية لبعض الدول العربية تعجز عن الإيفاء بهذه الالتزامات.

من هذا يبدو لنا أن القول بتأجيل النص على أكثر الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في «الاتفاقية العربية لحقوق الإنسان» في المرحلة الحاضرة له ما يبرره، وأنه من الأفضل تأجيل النص عليها والالتزام بها إلى مستقبل آت لا ريب فيه.

ب ـ وفي ما يتعلق بالإشراف على تطبيق الاتفاقية، فإنني لا أدخل الآن في بحث وسائل الحماية والرقابة والإشراف على تطبيق الاتفاقية، والأجهزة التي تقوم بهذه المهمات، فتلك أمور تفصيلية يقوم بتحديدها الخبراء، مستفيدين من تجارب وسوابق هيئة الأمم المتحدة ومنظماتها ووكالاتها المتخصصة، وسوابق المنظمات الدولية الأخرى الشبيهة بجامعة الدول العربية مثل مجلس أوروبا ومنظمة الدول الأمريكية، ولكنني أتحدث عن أفضل وسائل الحماية للحقوق والحريات وهي المحكمة العربية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية، وقد ثبت أن محكمة من هذا القبيل كالمحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان كانت ولا تزال أفضل وسائل حماية ما انطوت عليها الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان[١٩].

٦ ـ **المحكمة العربية لحماية حقوق الإنسان**، ويأتي النص على المحكمة واختصاصها والإجراءات بشأن حماية حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في «الاتفاقية

---

(١٨) رأفت، «القانون الدولي وحقوق الإنسان،» ص ٦٥.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٥٦، وعثمان، «تطور مفهوم حقوق الإنسان،» ص ٢٣.

العربية» التي ندعو جامعة الدول العربية إلى إصدارها. وينص في هذه الاتفاقية أيضاً على تأليف «لجنة عربية لحقوق الإنسان» ستأتي الإشارة إليها في بحثنا هذا بكلمة «اللجنة».

أ ـ تتألف اللجنة من عدد من الأعضاء يساوي عدد الدول. ولا يكون لدولة واحدة أكثر من عضو واحد. و«اللجنة السياسية» في جامعة الدول العربية هي التي تنتخب أعضاء «اللجنة» من بين قائمة بأسماء المرشحين الذين تقدم كل دولة ثلاثة منهم، يكون اثنان على الأقل من جنسيتها. غير أن أعضاء اللجنة يؤدون عملهم بصفتهم الفردية وليس كممثلين للدول. وتحدد الاتفاقية مدة عمل عضو اللجنة. ويتقرر فيها جواز إعادة انتخابه. وهذه الأحكام قريبة مما تقرره الاتفاقية الأوروبية بهذا الشأن (المواد ١٩ ـ ٢٣).

ب ـ إلى هذه «اللجنة» تقدم الشكوى بأن مخالفة لأحكام «الاتفاقية العربية لحقوق الإنسان» قد وقعت. وهذا ما تأخذ به «الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان».

ج ـ تشكل «اللجنة» دوائر من أعضائها حسب الحاجة. فإذا قدمت شكوى اللجنة قامت إحدى دوائر «اللجنة» بالتحقيق فيها بمواجهة الخصوم أو ممثليهم. وتعمل «اللجنة» على الوصول إلى تسوية ودية بشأن الشكوى. فإذا لم توفق اللجنة في الوصول إلى تسوية ودية، وكانت نتيجة تحقيق «اللجنة» وقوع مخالفة لاتفاقية حقوق الإنسان، فإنها ـ أي اللجنة ـ تنظم تقريراً بنتيجة تحقيقها تحيله مع إضبارة التحقيق إلى «المحكمة» وتبعث بصورة من تقريرها إلى الشاكي وإلى الدولة المشكو منها، وإلى مجلس جامعة الدول العربية.

د ـ إذا لم تتخذ الدولة المشكو منها التدابير اللازمة في ضوء تقرير «اللجنة» كان للجهات ـ التي سنذكرها في بند آت ـ اللجوء إلى المحكمة بطلب إصدار قرار بشأن الشكوى. وهذه الإجراءات قريبة مما تقرره الاتفاقية الأوروبية.

هـ ـ تكوين المحكمة: تتكون الهيئة العامة للمحكمة من عدد من القضاة يساوي عدد الدول المصدقة على الاتفاقية، ولا يكون فيها أكثر من قاضٍ واحدٍ من الدولة نفسها. وترشح كل دولة ثلاثة قضاة، يكون اثنان منهم علىَ الأقل من جنسيتها. وتنتخب «اللجنة السياسية» في جامعة الدول العربية واحداً. ولا ينتهي عملهم في المحكمة إلى أن يبلغوا سناً معينة. وتنتخب المحكمة رئيساً لها ونواباً للرئيس حسب الحاجة. وتنعقد المحكمة للنظر في دعوى معينة، من عدد من القضاة يتعين بالنسبة إلى عدد الدول المصدقة للاتفاقية تنتخبهم الهيئة العامة للمحكمة. وهذه الأحكام قريبة من أحكام «الاتفاقية الأوروبية» مع بعض الاختلاف في التفاصيل.

و ـ اللجوء إلى المحكمة: يجوز الالتجاء إلى المحكمة لكل من: (١) اللجنة؛ (٢) دولة من دول الجامعة العربية؛ (٣) الشخص الطبيعي، أو أي جماعة من الأفراد، أو منظمة غير حكومية.

وللأهمية التي نراها في لجوء الأشخاص الطبيعيين أو جماعة من الأفراد أو المنظمة غير الحكومية إلى المحكمة، واختلاف ما نراه في هذا الشأن عما هو مقرر في «الاتفاقية الأوروبية» في هذا الموضوع، نفرد لعرض ما نراه في هذا الشأن فقرات مستقلة على الوجه التالي:

٧ ـ شكاوى الشخص الطبيعي أو جماعة من الأفراد أو منظمة غير حكومية

أ ـ محاولات أولى:

ففي سنة ١٩٤٧ قدم مندوب استراليا إلى لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة اقتراحاً بإنشاء محكمة دولية لحقوق الإنسان، يكون للدول والأفراد وجماعاتهم والمنظمات غير الحكومية الحق في أن يصبحوا أطرافاً في الدعوى التي ترفع إليها بشأن انتهاك حقوق الإنسان[٢٠].

وتقدم مندوب أورغواي إلى لجنة حقوق الإنسان بمشروع إنشاء جهاز للادعاء العام يرئسه رئيس سماه «المفوض السامي لحقوق الإنسان» مهمته تلقي شكاوى الأفراد وفحصها والسعي لدى الدولة المشكو منها لمعالجة موضوع الشكاوى بما يعيد الأمر إلى وضعه السليم. وإلا كان للشاكي حق إقامة الدعوى أمام محكمة العدل الدولية. وقد رفضت لجنة حقوق الإنسان كلاً من اقتراحي استراليا وأورغواي[٢١].

وعندما كان مشروع الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان يعد، كان المشروع يعطي كل دولة من الدول المتعاقدة، وكذلك كل شخص طبيعي أو معنوي حق الشكوى للجنة حقوق الإنسان من أي مخالفة لحكم من أحكام الاتفاقية. وكان على اللجنة ـ كما جاء في المشروع ـ أن تقوم بإجراء التحقيق في الشكوى ثم تحاول تسويتها بالتوفيق بين الخصوم، فإن لم تصل إلى نجاح في هذا المسعى، وكان الشاكي

---

(٢٠) عز الدين فودة، «فكرة إنشاء محكمة دولية لحقوق الإنسان في ضوء مركز الفرد في القانون الدولي وأمام المحاكم الدولية،» **مصر المعاصرة** (نيسان/ أبريل ١٩٦٦)، ص ١٤٦.

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٤٤.

دولة من الدول المتعاقدة، جاز رفع النزاع رأساً إلى المحكمة لتسويته قضائياً. أما إذا كان الشاكي فرداً، فقد كان المشروع يوجب أن تتولى اللجنة بنفسها إحالة الأمر إلى المحكمة[٢٢]. وفي نتيجة المذاكرة التي أجرتها الأطراف المتعاقدة تغيرت هذه الأحكام، وخرجت الاتفاقية في موضوع شكاوى الأفراد على الوجه الذي نتحدث عنه في البند التالي.

ب ـ شكاوى الأفراد في الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان:

(١) تقبل الاتفاقية الأوروبية ـ من حيث المبدأ ـ «شكاوى» أي شخص طبيعي، أو أي منظمة غير حكومية، أو جماعة من الأفراد، تدعي أن إحدى الدول المتعاقدة اعتدت على حق مقرر لها في الاتفاقية (المادة ٢٥). ولكنها قيدت هذا الحق بقيدين اثنين هما **أولاً**: أن تكون الدولة المشكو منها قد أعلنت اعترافها باختصاص اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان بنظر هذه الشكاوى. ويجوز أن يكون هذا الإعلان لمدة معينة (المادتان ٢٥/ ١ و٢). والقيد **الثاني**: هو أن تكون ست دول على الأقل من الدول المتعاقدة قد أعلنت اعترافها بهذا الاختصاص (المادة ٢٥/ ٤).

(٢) وفي الإجراءات التي تتبع في النظر في شكوى الشخص الطبيعي أو المنظمة غير الحكومية أو الجماعية من الأفراد ـ واختصاراً في التعبير سنسمي شكاوى هؤلاء شكاوى الأفراد ـ في الإجراءات التي تتبع في هذه الشكاوى، تقرر الاتفاقية الأوروبية أنه يجب على الشاكي أن يستنفد أولاً «جميع طرق الطعن الداخلية، قبل الالتجاء إلى اللجنة. فإذا استنفد طرق الطعن الداخلية جاز له الالتجاء إلى اللجنة في خلال ستة أشهر من تاريخ صدور القرار الداخلي النهائي» (المادة ٢٦).

(٣) بعد اتخاذ اللجنة الإجراءات التي سبقت الإشارة إليها بشأن الشكوى. وهي التحقيق فيها (المادة ٢٨/أ) والسعي للوصول إلى تسوية ودية بشأنها (المادة ٢٨/ ب) و(المادة/ ٣٠)، وفي حالة عدم الوصول إلى هذه التسوية، يوضع تقرير بشأن الشكوى يحال على لجنة الوزراء وعلى الدول ذات الشأن (المادتان ٣١/ ١ و٢)، وللدولة الشاكية أن تلجأ إلى المحكمة للنظر في شكواها وذلك خلال مدة ثلاثة أشهر (المادة/ ٤٧)، وفي حال عدم لجوء الدولة الشاكية إلى المحكمة خلال هذه المدة تتخذ اللجنة بأغلبية الثلثين فيما إذا كانت قد وقعت مخالفة للاتفاقية أو لم تقع. وفي حال الإيجاب تحدد لجنة الوزراء مدة يتعين على الدولة المشكو منها أن تتخذ خلالها التدابير المترتبة على قرار اللجنة. فإذا لم تتخذ تلك التدابير فإن لجنة الوزراء تتخذ الخطوات

(٢٢) كامل، «الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان،» ص ٣٨.

التي يقتضيها قرارها الأول (المادة ٣٢).

وفي موضوع إحالة النزاع على المحكمة، إذا كان الشاكي فرداً أو جماعة من الأفراد أو منظمة غير حكومية، فإن الذي يقوم بذلك هو «اللجنة» (المادة رقم ٤٨ بشأن من يحق له الالتجاء إلى المحكمة ومنهم اللجنة. والمادة رقم ٤٤ التي تقرر أنه لا يجوز لغير الدول المتعاقدة واللجنة الحضور أمام المحكمة).

ج ـ ما نرى الأخذ به في «الاتفاقية العربية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية» بشأن شكاوى الأفراد:

(١) في موضوع تحديد الجهة التي تقبل منها الشكوى بوقوع مخالفة للاتفاقية العربية نحن أمام طريقين: **الأول** أن تقرر الاتفاقية أن الشكوى تقبل من دولة عربية ضد دولة عربية فقط. **والثاني** أن تقبل الشكوى من دولة، ومن الأفراد أيضاً (ونستعمل لفظ الأفراد ـ كما قلنا من قبل ـ ليدل على الشخص الطبيعي وعلى جماعة من الأفراد والمنظمات غير الحكومية مثل الحزب والنقابة والجمعية والصحيفة وغيرها) فأي الطريقين نسلك؟

هذه المسألة الغنية بتجارب الأمم والمنظمات الدولية والتي كتب فيها فقهاء كبار معنيون بدراسة الوسائل التي توفر رعاية أفضل لحقوق الإنسان، بالإضافة إلى معرفتنا بواقع مجتمعاتنا وأوضاع الحكم في دولنا العربية، يمكن أن نسترشد بها لبيان أفضل الحلول الممكنة في هذه المسألة باتجاه حماية حقوق المواطنين وحرياتهم الأساسية.

وابتداء نقول إن «الاتفاقية العربية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية» التي ندعو جامعة الدول العربية إلى إصدارها، يجب أن تتضمن من حيث المبدأ قبول «شكاوى الأفراد» ضد الانتهاكات التي يدعون أن سلطة من السلطات قد مارستها، وضد مخالفة للاتفاقية يقولون بوقوعها من قبل حكومة من الحكومات. وهذا الحق كلما أطلق استعماله كان ذلك أفضل. ولا يتعارض هذا مع وضع ضوابط لتنظيم استعمال هذا الحق.

(٢) وأعتقد أننا لسنا بحاجة إلى إيراد كثير من الأدلة التي تدعو إلى الأخذ بمبدأ قبول «شكاوى الأفراد»، وأبسط هذه الأدلة أن الأشخاص الطبيعيين والمنظمات غير الحكومية ـ كالأحزاب السياسية والنقابات العمالية والصحف ولا سيما المعارضة ـ هي التي قد تتعرض لهدر حق من حقوقها من قبل سلطة حكومية في الدولة التي هم فيها، فإذا لم يكن له حق الشكوى مما يصيبهم من انتهاك حق لهم، فمن يرفع الشكوى عنهم إذا اقتصر حق رفع الشكوى على الدول؟ إن دولة من الدول لا تقدم

شكوى ضد دولة أخرى بأنها خالفت اتفاقية حقوق الإنسان فتفسد ما بينهما من علاقات، إلا إذا كان بينهما خلاف، وجامعة الدول العربية جامعة تضامن وتعاون، ونريدها أكثر من ذلك جامعة وحدة لأمة واحدة، فلا يفترض أن يكون بين حكوماتها خلاف، وهو عندما يقع فإنه يعتبر أمراً غير طبيعي لا يجوز أن يبنى عليه حكم.

وعلى كل حال إن تجربة الماضي أثبتت أن حق الدول في شكوى بعضها بعضاً لم يكن له أثر فعّال. فهيئة العمل الدولية تتلقى الشكاوى من ثلاثة مصادر: الحكومات الأعضاء، ونقابات العمال، واتحاد أصحاب العمل. وخلال السنوات الخمس والثلاثين الماضية[٢٣]، لم تتلق الهيئة أي شكوى من أي حكومة، بينما تتلقى كثيراً من الشكاوى الصادرة عن الهيئات الممثلة للعمال وأصحاب العمل[٢٤]. والمحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان فصلت في عام ١٩٧٨ في ٤٠ قضية كانت واحدة منها فقط بين دولتين هما إنكلترا وإيرلندا، والقضايا الباقية كانت نزاعاً بين مواطنين ودول أوروبية[٢٥].

(٣) في ١٦ كانون الأول/ ديسمبر سنة ١٩٦٦ وافقت الجمعية العامة للأمم المتحدة على «اتفاقية الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية» وكانت الدول الموافقة ١٠٥ دول مقابل لا شيء. ووافقت على اتفاقية الحقوق المدنية والسياسية ١٠٦ دول مقابل لا شيء.

يقول عبد الحميد عبد الغني الذي مثّل مصر في لجنة حقوق الإنسان التابعة لهيئة الأمم المتحدة، إن بعض أعضاء هذه اللجنة اعترض عند المذاكرة في مشروعي الاتفاقيتين على قصر مشروع اتفاقية الحقوق السياسية والمدنية حق الشكوى على الدولة المتعاقدة إذا وجدت أن ثمة دولة أخرى قد انتهكت ما نصت عليه الاتفاقية من حقوق وحريات. وكون اتفاقية الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لم تتضمن نصاً ما خاصاً بحق الدول المتعاقدة في الشكوى، وقد كان هذا وذاك مثار اعتراض بعض أعضاء لجنة حقوق الإنسان، إذ كانوا يرون أن الميثاق يفقد كثيراً من قيمته ومن جدواه ما لم يمنح الفرد حق الشكوى إذا ما انتهكت حقوقه وحرياته، فقد طالبوا بأن

---

(٢٣) كتب هذا في سنة ١٩٥٥.

(٢٤) عبد الحميد عبد الغني، «الميثاق الدولي لحقوق الإنسان،» **المجلة المصرية للقانون الدولي**، السنة ١١ (١٩٥٥)، ص ٢٤. والمؤلف هو عضو وفد مصر الدائم إلى الأمم المتحدة سابقاً.

(٢٥) حسن السيد نافعة، «الجامعة العربية وحقوق الإنسان،» **شؤون عربية**، العدد ١٣ (آذار/مارس ١٩٨٢)، ص ٤٩١.

يمنح الفرد حق شكوى حكومته إذا ما انضمت إلى الميثاق، أو أي حكومة أخرى متعاقدة مطالباً إياها بأن تحترم وتنفذ الحقوق التي كفلها الميثاق(٢٦).

وقد جرى تلافي النقص في «الاتفاقية الدولية بشأن الحقوق المدنية والسياسية» بعدم تقرير حق الأفراد بالشكوى، بإصدار بروتوكول اختباري ملحق بالاتفاقية يقرر للأفراد حق الشكوى. جاء في المادة الأولى من هذا البروتوكول أنه «تقر كل دولة طرف في هذه الاتفاقية، تصبح طرفاً في البروتوكول الحالي، باختصاص اللجنة في تسلم دراسة تبليغات الأفراد الخاضعين لولايتها والذين يدعون بأنهم ضحايا انتهاك تلك الدولة الطرف لأي من الحقوق المبينة في الاتفاقية»(٢٧).

وبعدما انضمت إلى هذا البروتوكول عشر دول، ومرت ثلاثة أشهر على انضمامها ـ وهذان شرطان ليصبح البروتوكول نافذ المفعول ـ تلقت اللجنة عدداً كبيراً نسبياً من الشكاوى الفردية في دورتيها الأولى والثانية في آذار/ مارس وآب/ أغسطس سنة ١٩٧٧(٢٨).

(٤) وقد عبّرت الجمعية الاستشارية لمجلس أوروبا عن أهمية ممارسة الأفراد حق تقديم الشكاوى إلى هيئة قضائية دولية ضد انتهاك حقوقهم ضماناً لحماية تلك الحقوق في السنين الأولى بعد قيام المجلس وإصداره «الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية»، فأصدرت هذه الجمعية بإجماع الآراء توصية في ٣ أيلول/ سبتمبر سنة ١٩٥٣ جاء فيها ما يلي:

«لقد اعتبرت الجمعية الاستشارية منذ البدء أن من الأمور الأساسية لحماية حقوق الإنسان أن يكون لكل شخص يعتقد أن دولة من الدول المتعاقدة قد ألحقت بحقوقه أذى، الحق في أن يقدم شكواه رأساً إلى هيئة دولية تقوم بتحقيقها ومحاولة التوفيق بين طرفي النزاع فيها، وذلك دون حاجة إلى طلب العون من أي حكومة، لأن من شأن تدخل الحكومات أن تحيل الشكاوى الفردية إلى نزاع دولي. ولقد كان القصد من إنشاء اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان هو تحقيق هذا الغرض»(٢٩).

وفي السنة التالية، في أيلول/ سبتمبر ١٩٥٤، أصدرت الجمعية الاستشارية

---

(٢٦) عبد الغني، «الميثاق الدولي لحقوق الإنسان،» ص ٢٣ ـ ٢٤.

(٢٧) انظر نصوص الاتفاقيتين والبروتوكول الملحق بالاتفاقية الدولية بشأن الحقوق السياسية والمدنية، في: **المجلة المصرية للقانون الدولي**، السنة ٣٣ (١٩٧٧)، ص ٣٢٩ ـ ٣٦٧.

(٢٨) رأفت، «القانون الدولي وحقوق الإنسان،» ص ٥٣.

(٢٩) كامل، «الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان،» ص ٤٧.

لمجلس أوروبا توصية أخرى بأغلبية ٩٠ صوتاً ضد ثلاثة أصوات، وامتناع اثنين، جاء فيها:

«الجمعية توجه النظر إلى أنه لو تركت حماية حقوق الإنسان لرغبة الحكومات، فإنه يخشى أن تظل هذه الحماية حبراً على ورق، كما يخشى أن يظن في الحالات النادرة التي تبدي فيها الحكومات هذه الرغبة، أن تلك الحماية إنما أملتها عوامل سياسية، وأن هذه العوامل سيكون لها أثرها في بحث الشكاوى». «وبناء عليه تدعو الجمعية ممثلي جميع الدول التي لم تعلن بعد موافقتها على اختصاص لجنة حقوق الإنسان المنصوص عليها في المادة (٢٥)[٣٠] من اتفاقية حماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية، إلى مطالبة حكوماتهم بإعادة النظر في موقفها في هذا الصدد»[٣١].

(٥) وأخيراً فإن مما عزز مركز الفرد في دفاعه عن حقوقه وحرياته، التطور الذي حدث «لمركز الفرد في القانون الدولي» منذ عشرات السنين. ومما يتصل بموضوع حق الأفراد بتقديم شكاوى ـ بشأن انتهاك حق لهم ـ إلى محكمة دولية نذكر أنه قامت بمقتضى معاهدة واشنطن المعقودة في ٢٠ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٠٧ بين دول أمريكا الوسطى (كوستاريكا وغواتيمالا وهندوراس ونيكاراغوا والسلفادور) محكمة عدل أمريكا الوسطى التي نصت المادة (٢/ب/ج) من نظامها الأساسي على حق الأفراد من رعايا إحدى الدول الأعضاء في أن يصبحوا أطرافاً في الدعاوى المرفوعة أمام المحكمة ضد أي من حكومات الدول الأخرى الأربع الموقعة على الاتفاقية. وبالفعل نظرت المحكمة خلال عمرها القصير ما بين ٢٠ كانون الأول/ ديسمبر سنة ١٩٠٧ وبين ١٢ آذار/مارس سنة ١٩١٨ عشر قضايا، نصفها قضايا أفراد ضد حكومات، رفضت أربعاً منها نتيجة عدم استنفاد إجراءات التقاضي الداخلية بادىء ذي بدء. وقضت في الدعوى الخامسة ضد الفرد الذي قام برفعها[٣٢].

---

(٣٠) اختصاص لجنة حقوق الإنسان المنصوص عليه في المادة (٢٥) من الاتفاقية هو تسلم شكاوى الأفراد عندما تكون ست دول على الأقل من الدول المتعاقدة قد اعترفت باختصاص اللجنة في هذا الشأن.

(٣١) كامل، «الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان،» ص ٤٧ ـ ٤٨.

(٣٢) Manly O. Hudson, *International Tribunals, Past and Future* (Washington, DC: Carnegie Endowement for International Peace; Brooking Institution, 1944), pp. 24-68,

نقلاً عن: فودة، «فكرة إنشاء محكمة دولية لحقوق الإنسان في ضوء مركز الفرد في القانون الدولي وأمام المحاكم الدولية،» ص ١٥٩.

وفي موضوع تعزيز مركز الفرد في القانون الدولي وما يترتب على ذلك في ناحية حق الفرد في أن يكون طرفاً في الخصومة من أجل حقوقه الإنسانية وحرياته الأساسية، نشير إلى ما جاء به ميثاق الأمم المتحدة بهذا الشأن: ففي المادة الأولى وتحت عنوان **مقاصد الأمم المتحدة**، «إن من هذه المقاصد تعزيز احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للناس جميعاً، والتشجيع على ذلك إطلاقاً بلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين ولا تفريق بين الرجال والنساء».

وفي المادة الخامسة والخمسين أن الأمم المتحدة تعمل على: «أن يشيع في العالم احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للجميع، بلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين، ولا تفريق بين الرجال والنساء، ومراعاة تلك الحقوق والحريات فعلاً». وفي المادة السادسة أنه «يتعهد جميع الأعضاء بأن يقوموا منفردين أو مشتركين، بما يجب عليهم من عمل بالتعاون مع الهيئة، لإدراك المقاصد المنصوص عليها في المادة الخامسة والخمسين». وفي المادة الثانية والستين: أن «للمجلس الاقتصادي والاجتماعي أن يقدم توصيات في ما يختص بإشاعة احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية ومراعاتها».

إن تعبير «يتعهد جميع الأعضاء» في المادة السادسة والخمسين، يعني التزام الدول الأعضاء بالعمل للأهداف التي عددتها المادة الخامسة والخمسون، ومنها احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية. ومقتضى الالتزام هذا هو أن مسائل حقوق الإنسان أصبحت من المسائل التي قامت الأسرة الدولية بتنظيم العلاقة بشأنها عند وضع الميثاق، واعتبرت ضمانها ورعايتها من صميم مسؤوليتها، وليست من قبيل الشؤون التي تعتبر من صميم السلطان الداخلي لدولة ما، فكأنما أريد بنص المادة رقم (٥٦) أن تخرج حقوق الإنسان عن الاختصاص الداخلي للدول الأعضاء فرادى[٣٣]. وهذا يقتضي تحقيق وسائل الاعتراف بالفرد في مواجهة الدولة التي تهدر كرامته وتنكر آدميته وتنتقص من حقوقه وشخصيته[٣٤]، وذلك عن طريق الارتقاء بمركزه خارج النطاق الداخلي للدول الأعضاء فرادى إلى المحيط القانوني الدولي

---

(٣٣) فودة، المصدر نفسه، وهو يحيل في تفصيل هذا الرأي إلى:

Gaius Ezejiofor, *Protection of Human Rights under the Law* (London: Butterworths, 1964), pp. 72, 79 and 95.

(٣٤) René Cassin, *La Déclaration universelle et la mise en oeuvre des droits de l'homme*, *(Hague: Academy of International Law, 1951)*, نقلاً عن: عز الدين فودة، «الضمانات الدولية لحقوق الإنسان،» **المجلة المصرية للقانون الدولي**، السنة ٢٠ (١٩٦٤)، ص ١٢٢.

بحيث يمكن أن يقف في مواجهة السلطة التي تهدر حقوقه، وتعصف بحرياته، بالاحتكام إلى وسائل قانونية باتة وملزمة[٣٥]. وبخلاف ذلك، «تبقى الالتزامات التي وقعها ميثاق الأمم المتحدة في شأن حقوق الإنسان، وغيره من المشاريع الدولية والإقليمية... تؤكد حقوقاً لا توجد وسائل أو طرق قانونية لحمايتها والعمل على عدم العصف بها»[٣٦].

د ـ تنظيم استعمال حق الشكوى للأفراد:

ما نرى أن تأخذ به «الاتفاقية العربية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية» هو التالي:

(١) بودنا أن يكون اختصاص «اللجنة العربية لحقوق الإنسان»، بقبول شكاوى الأفراد غير مقيد بقبول الدولة المشكو منها لهذا الاختصاص. وهذا أمر تأخذ به الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان كما رأينا. ولكننا نشعر أننا لو جعلنا هذا الاختصاص للجنة، مطلقاً من قيد قبوله من الدولة مقدماً، فإن هذا قد لا يكون مقبولاً من دول جامعة الدول العربية، وإذا كان الأمر كذلك فليس أمامنا من بديل من قبول هذا القيد، في المرحلة الحاضرة على الأقل.

(٢) أما تقييد مباشرة «اللجنة» لاختصاصها بهذا الشأن بقبول عدد معين من الدول لهذا الاختصاص ـ كما رأينا في الاتفاقية الأوروبية ـ فلا أرى حكمة من تقرير هذا الحد الأدنى، ويبدو لي أن دولة عربية واحدة إذا قبلت أن تتسلم «اللجنة» ما قد يقدم ضدها من شكاوى فإنه لمن المفيد أن تبدأ «اللجنة» عملها في هذا الشأن.

(٣) وبشأن تقرير عدم جواز الالتجاء إلى اللجنة إلا بعد استنفاد جميع طرق الطعن الداخلية، فهذا القيد مقبول من حيث المبدأ. ولكن يجب أن ننظر إليه في ضوء ما نعرفه من واقع الوضع في كثير من بلادنا العربية، حيث يكون من غير الميسور ـ وغير ممكن أحياناً ـ الطعن في العمل أو التصرف الذي هدر حقاً أو انتهك حرية ـ ولذلك أسباب متعددة كما هو معلوم ـ والشخص المضار قد يكون في وضع لا يستطيع معه ممارسة الطعن في العمل أو التصرف محل الشكوى، وهو في داخل القطر بأن يكون معتقلاً مثلاً، أو أن يكون في خارج القطر وهو لا يستطيع دخوله إما لأنه ممنوع من ذلك، أو لأن خطراً جسيماً يتهدده فيه. في ضوء ما تقدم أرى أن تستثنى من شرط استنفاد طرق الطعن الداخلية ما قررت الاتفاقية الأمريكية استثناءه ـ

---

(٣٥) فودة، المصدر نفسه، ص ١٢٢.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

وقد سبق بيان ذلك ـ أو أن يقال بوجوب استنفاد طرق الطعن الداخلية كلما كان ذلك ممكناً، وأفضل من ذلك أن يقال «كلما كان ذلك ميسوراً».

(٤) وأخيراً فإن عرض شكاوى الأفراد على المحكمة من قبل «اللجنة» وليس الأفراد مباشرة، مبدأ مقبول، فإن من شأن ذلك أن تصفي اللجنة هذه الشكاوى بأن تستبعد الشكاوى التي ليس فيها أدلة كافية تبرر الإحالة على المحكمة، والشكاوى الكيدية، وغير الجادة، وتلك التي سبق النظر فيها وصدر قرار نهائي بشأنها، والشكاوى التي لا يكون في وقائعها ما يشكل مخالفة لاتفاقية حقوق الإنسان، أو هدراً لحق مقرر في الدستور أو القانون. غير أنه يجب أن يتقرر للأفراد حق الحضور أمام المحكمة عند نظرها في شكاواهم لسماع أقوالهم بشأنها، وبيان ما قد يكون لديهم مما يريدون عرضه على المحكمة.

هذه هي معالم «الاتفاقية العربية بشأن حقوق الإنسان والحريات الأساسية» التي ندعو جامعة الدول العربية إلى إصدارها، بحيث يتقرر فيها إنشاء المحكمة العربية لحماية تلك الحقوق والحريات.

خاتمة

الإنسان أغلى ما في الوجود. والشعب سيد البلاد التي هي موطنه. هذان مفهومان حضاريان استقرا في بلاد كثيرة منذ عهود طويلة، نريد لهما أن يستقرا أيضاً في جميع أقطار وطننا العربي، والإنسان فيه وهو يولد حراً، نريد له أن يبقى حراً، فالحرية علامة إنسانيته، والشعب لا يمكنه تصور كيف يمكن أن يستساغ اغتصاب حقه في السيادة على أرضه من قبل أي كان. إن الحرية للمواطن والسيادة للشعب، على الرغم من أنهما ـ من الوجهة النظرية ـ من الحقوق الطبيعية التي لا يجادل فيها أحد، أصبحا بالنسبة إلى المواطن العربي، وإلى الأمة العربية في واقع الأمر مطمحاً يبتغيه كل من المواطن والأمة.

إن الحرية إلى جانب كونها حقنا الطبيعي في الحياة، هي حاجة ملحة من حاجاتنا توفر لنا أسباب القوة التي نواجه بها حياتنا المعاصرة بكل مشاكلها، ولنواجه أحداث العالم التي لا تزال منذ أيام الحرب العالمية الأولى تعرضنا لأخطار عديدة في مقدمتها الصهيونية والإمبريالية والاستعمار الجديد. ومواجهة هذه الأخطار التي تهدد حياة أمتنا العربية وأرضها ومصيرها ومستقبلها إنما تكون بأسلحة العصر: الحضارة، والعلم، والمواطن الحر، والشعب الحر.

والمواطن الحر والشعب الحر مرتبطان ببعضهما، يتحقق أحدهما بوجود الآخر، فلا يتصور وجود الشعب الحر من غير مواطنين أحرار، ولا يمكن ضمان الحرية

للمواطنين إلا «في نظام حر لا تكون فيه سلطة الحكم إرادة شخص من الأشخاص، وإنما إرادة مجموع الشعب داخل إطار من التنظيم القانوني والسياسي الذي يكفل لكل مواطن حق المشاركة في تكوين الإرادة العامة التي تضطلع بتسيير شؤون الجماعة وفق قواعد وضوابط محددة سلفاً»[٣٧].

هذه النتيجة التي نريد أن نصل إليها لا تتحقق بالتمنيات، فلا بد من أن تعمل لها كل القوى الشعبية والوطنية على صعيد الوطن العربي في جميع أقطاره متعاونة من أجل الوصول إلى هذا الهدف الخير، هدف إقامة الحكم على أساس من إرادة الشعب.

إن الوطن العربي، في موضوع الحكم في كل قطر فيه، ومدى قربه من النظام الديمقراطي الصحيح، أو بعده عنه، على درجات متفاوتة. ولكن الاتجاهات التطورية في كل قطر من هذه الأقطار هي في مصلحة قوى الشعب المتنامية، وذلك بفضل تأثر المجتمعات العربية بعوامل التطور، شأنها في هذا، شأن كل المجتمعات البشرية، وكل أمر في هذا الكون، ولكن الأوضاع الخطيرة التي نجد وطننا العربي فيها اليوم، والأخطار التي تهدده في حاضره ومستقبله، لا تسمح لنا بأن نبقى ننتظر تغير الأوضاع فيه بعوامل التطور الطبيعي البطيء، ذلك أننا إذا كنا نعيش اليوم مع العالم المتقدم الذي لا تفصل بيننا وبينه إلا مئات الكيلومترات، بحيث يمكن القول إننا نعيش معه في وحدة جغرافية، إلا أننا تفصلنا عنه قرون من الحضارة. فالمطلوب منا أن نطوي هذه القرون في أعوام، ونلحق ركب الحضارة بأسرع ما نستطيع، وهذه مهمة خطيرة لا تقدر على القيام بها إلا شعوب حرة تنطلق منها قوى جميع أبنائها، رجالاً ونساء، ليعطي كل فرد كل ما يستطيع تقديمه من طاقات، وليحقق الشعب في كل قطر عربي ذاته، ويواجه التحديات التي ما زالت تجابهه قوياً، كفياً لخوض الصراع العالمي المفروض عليه، مالكاً كل متطلبات الحياة المعاصرة، مقرراً شؤون حاضره ومستقبله بإرادته الحرة. ومن هنا جاءت دعوتنا إلى الديمقراطية للشعب، وحقوق الإنسان للمواطنين.

لقد تمثلت دعوتنا ـ كما ذكرنا ـ في دعوة جامعة الدول العربية إلى إصدار «اتفاقية عربية لحقوق الإنسان والحريات الأساسية» تنطوي على إنشاء محكمة عربية لحقوق الإنسان تكون من مؤسسات الجامعة العربية، تقوم بمهمة تحقيق ضمانة دولية في النطاق الغربي للحقوق والحريات.

(٣٧) محمد عصفور، «ضمانات الحرية،» **مجلة المحاماة** (نقابة المحامين في مصر)، السنة ٤٨، العدد ٣ (آذار/مارس ١٩٦٨).

والحاجة إلى الحماية الدولية لحقوق الإنسان، ليس على الصعيد العربي فحسب، بل في مختلف بلاد العالم، أظهرتها التجربة في كل مكان، فقد وجد أن مجرد النص على الحقوق والحريات في دستور الدولة أو غيره من القوانين الداخلية، لا يضمن دائماً تمتع الإنسان فعلاً بالحقوق والحريات المنصوص عليها، فقد يكون الغرض من الاعتراف بحقوق الإنسان في الدستور هو مجرد الإعلام، أو إخفاء الطبيعة الحقيقية للنظام السياسي الذي يتعارض مع تمتع الإنسان بحقوقه وحرياته الأساسية، وقد يعود عدم التمتع بحقوق الإنسان المنصوص عليها في الدستور إلى انعدام سلطة مختصة بالنظر في شكاوى انتهاك تلك الحقوق(٣٨).

إن الحماية التي دعونا إليها لحقوق الإنسان تندرج تحت عنوان «الحماية الإقليمية»، ولا شك أن وجود حمايتين لحقوق الإنسان، إحداهما إقليمية، والأخرى دولية، يثير التساؤل عن جدوى هذا الوجود، وما قد يحدثه من مشاكل.

ويكاد ينعقد الإجماع اليوم ـ على ما يبدو ـ على أن الحماية العالمية لحقوق الإنسان لا تتعارض مع الحماية الإقليمية. فالاتفاقيات الإقليمية في مجال حقوق الإنسان تعزز الحماية العالمية لهذه الحقوق وتكملها، وتضمن مراعاتها بفعالية أرفع ووجه أفضل.

ويلاحظ أن في المنظمات الإقليمية التي يكون الاندماج أو الاتحاد السياسي غرضاً من أغراضها ـ مثل جامعة الدول العربية ـ تجد المنظمة في رعاية حقوق الإنسان وحمايتها خير مساعد لها على تحقيق الغرض السياسي للمنظمة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى تستطيع المنظمة الإقليمية لأسباب التشابه والتجانس توفير حماية أشد فاعلية لحقوق الإنسان من تلك التي توفرها الهيئات العالمية المتخصصة بحقوق الإنسان.

إن ميثاق الأمم المتحدة يبين أن التنظيمات الإقليمية حين تقوم دولها ـ على وجه المشاركة ـ بتعزيز حقوق الإنسان والحريات الأساسية، فإن ذلك يكون تطبيقاً لما نص عليه الميثاق من التزامات على دول الأمم المتحدة(٣٩). وعلى ذلك دخلت الإقليمية في ما يخص حقوق الإنسان ضمن جدول أعمال الأمم المتحدة، ومن أمثلة ذلك: إقامة الصلات الرسمية بين لجنة حقوق الإنسان التابعة لهيئة الأمم المتحدة،

---

(٣٨) Carlos Cracia-Banger, «Protection of Human Rights in America,» in: René Cassin, *Problème de protection des droits de l'Homme* (Paris: Pedone, 1969), pp. 77-78.

(٣٩) المادتان (٥٥) و(٥٦) من الميثاق.

والمنظمات الإقليمية ذات النشاط في مجال حقوق الإنسان: كالمجلس الأوروبي ومنظمة الدول الأمريكية، ومنظمة الوحدة الأفريقية، وجامعة الدول العربية[٤٠]. ومن ذلك القرار الذي اتخذته لجنة حقوق الإنسان وعهدت بموجبه إلى مجموعة خاصة لدراسة اقتراح يرمي إلى إنشاء لجان إقليمية لحقوق الإنسان في إطار الأمم المتحدة، وذلك في المناطق التي لم تنشأ فيها بعد هذه اللجان[٤١].

يستخلص مما تقدم أن وجود الحمايتين الإقليمية والعالمية هو أمر ممكن قانوناً ومستحسن عملاً. وإن ما تقدم يعزز دعوتي بالأخذ بالحماية الإقليمية لحقوق الإنسان عن طريق إصدار «الاتفاقية العربية بهذه الحقوق، تحميها «محكمة» على الوجه الذي عرضناه».

سيقول لي قائل ـ وعلى الأرجح كثيرون ـ ولكن دعوتك لا يمكن أن تكون مقبولة من قبل الحكومات اليوم. ومجلس جامعة الدول العربية الذي دعوته لإصدار الاتفاقية وتأليف المحكمة، الأصوات فيه إنما هي أصوات الحكومات. وأعقّب على هذه الملاحظة بأن هذا في فكري وأنا أتحدث في هذا الموضوع. ولكنني آمل أن يكون ما عرضته معبراً عن مطلب للرأي العام العربي. ومن ثم يكون الموضوع بكل تفاصيله محل حوار يستقر الرأي بشأنه على صيغة تحقق مطاليب الإنسان العربي بشأن حقوقه وحرياته الأساسية والضمانات التي يجب أن تتقرر لها، ومن ثم تأخذ المساعي من أجل تحقيق هذا المطلب مسارها الطبيعي مسنودة بالرأي العام العربي. وعلى أي حال، فإنه ما دام عنوان ندوتنا «جامعة الدول العربية: الواقع والطموح»، فلتكن دعوتنا هذه التي ندعو إليها من باب «الطموح».

يترتب على ما تقدم الحديث فيه القول إن المدخل لتحقيق ما نطمح إلى تحقيقه في الموضوع الذي تحدثنا فيه وفي كل أمر من أمور حياتنا ومجتمعاتنا، **هو الأخذ بالديمقراطية هدفاً وأسلوباً في العمل. والديمقراطية التي ندعو إلى الأخذ بها هي الديمقراطية بمفهومها الشامل، سياسية واقتصادية واجتماعية.**

---

(٤٠) الأمم المتحدة، المجلس الاقتصادي والاجتماعي، «القرار رقم (١١٥٩)، ١٥/٨/١٩٦٦».

(٤١) الأمم المتحدة، لجنة حقوق الإنسان، «القرار رقم (٦) ـ الدورة (٢٣)».

فهـــــرس

ـ ب ـ

- ت -

- ث -

- ج -

- ح -

- خ -

- د -

- ي -

هذا الكتاب

يستدعي العملُ لتطوير حركة الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي ـ وهما في الواقع حركة واحدة ـ مواجهةَ مشاكلها الرئيسية، والسعيَ لإيجاد الحلول العملية لها. وإذا كان بعضُها يتعلّق بالعمل على المدى الطويل وبالنفس الطويل، فإنّ بعضَها الآخر يفترض تدخّلات مباشرة وموضعية وسريعة. ويقتضي هذا العمل محاربةَ روح اليأس والإحباط التي تقود إلى مواقف التطرّف والتمرّد، وزرعَ روح المعالجة العقلانية والمرنة مكانها، لدى النخبة والجمهور معاً.

لكن ـ قبل كل شيء ـ ينبغي على جميع أطراف المعارضة أن تدرك المشاكل المطروحة وجديّتها، لكي تستطيع أن تعمل بمستوى المسؤولية الوطنية والقومية، وألاّ يتحوّل سلوكها إلى مجرد ردّ فعل للسلطة والحكم. فمشكلة الأمن القومي، وهشاشة الدولة والنظام العام، والمأزق الاقتصادي، والانقسام الخطير في الرأي العام ليست مشاكل مصطنعة ولا شكلية، لكن الحلولَ التي تقدّمُها لها الأنظمة الراهنة حلولٌ خاطئة لا تستطيع أن تُفيد فيها.

يقدّم هذا الكتاب رؤى ثلاثاً لقضية حقوق الإنسان في أبعادها العالمية والإسلامية والعربية ليجيب عن التساؤلات والإشكاليات التي تطرحها مناقشةُ مسائل حقوق الإنسان قانونيةً أكانت أم سياسية، سعياً لتأمين رؤية عربية واحدة ـ عقلانية ومسؤولة ـ في هذا الموضوع الملحّ اليوم.

الطبعة الثانية

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ ـ لبنان

تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)

برقياً: «مرعربي» ـ بيروت

فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)

e-mail: info@caus.org.lb
Web site: http://www.caus.org.lb

الثمن: ١٢ دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN 978-9953-82-144-3
9 789953 821443